

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

كلية أصول الدين
قسم العقيدة و مقارنة الأديان
شعبة: مقارنة الأديان

جامعة الأمير عبد القادر
للعلوم الإسلامية
قسنطينة

رقم التسجيل:

الرقم التسلسلي:

القراءات المعاصرة للدين
قراءة محمد الخريم سروش - نموذجا -

مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماجستير في مقارنة الأديان
تخصص: الأديان السماوية و العلم

تحت إشراف الدكتور:

بشير عز الدين كردوسي

من إعداد الطالبة:

مرم فارح

أعضاء لجنة المناقشة

الاسم واللقب	الدرجة العلمية	الجامعة الاصلية	الصفة
د/فانح حليمي	أستاذ محاضر - أ -	جامعة الامير عبد القادر	رئيسا
أ.د بشير عز الدين كردوسي	أستاذ التعليم العالي	جامعة الامير عبد القادر	مشرفا ومقررا
د/صالح بوجمة	أستاذ محاضر - أ -	جامعة الامير عبد القادر	عضوا مناقشا
د/الجمعي شبايكبي	أستاذ محاضر - أ -	جامعة الامير عبد القادر	عضوا مناقشا

الموسم الجامعي: 1435/1436هـ

2015/2014 م

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

كلية أصول الدين
قسم العقيدة و مقارنة الأديان
شعبة: مقارنة الأديان

جامعة الأمير عبد القادر
للعلوم الإسلامية
قسنطينة

رقم التسجيل:

الرقم التسلسلي:

القراءات المعاصرة للدين
قراءة عبد الكريم سروش - نموذجا -

مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماجستير في مقارنة الأديان
تخصص: الأديان السماوية و العلم

تحت إشراف الدكتور:

بشير عز الدين كردوسي

من إعداد الطالبة:

مريم فارح

الاسم واللقب	الدرجة العلمية	الجامعة الاصلية	الصفة
د/فاتح حليمي	أستاذ محاضر - أ -	جامعة الامير عبد القادر	رئيسا
أ.د بشير عز الدين كردوسي	أستاذ التعليم العالي	جامعة الامير عبد القادر	مشرفا و مقررا
د/صالح بوجمة	أستاذ محاضر - أ -	جامعة الامير عبد القادر	عضوا مناقشا
د/الجمعي شبايكي	أستاذ محاضر - أ -	جامعة الامير عبد القادر	عضوا مناقشا

الموسم الجامعي: 1435/1436هـ

2014/2015 م

الحمد لله الذي له العزة والجبروت وبيده
الملك والملكوت وله الأسماء الحسنى والنعوت،
العالم فلا يغرب عنه ما تظهره النجوم أو يخفيه
السكوت، القادر فلا يعجزه شيء في السموات
والأرض و أنشأنا من الأرض نسما واستعمرنا فيها
أجيالا وأما ويسر لنا منها أرزاقا وقسما تكفينا
الأرحام والبيوت ويكفلنا الرزق والقوت وتبلينا
الأيام وتعترونا الأجال التي خط علينا كتابها
الموقوت وله البقاء والثبوت وهو الحي الذي لا
يموت والصلاة والسلام على سيدنا محمد النبي وعلى
آله وأصحابه وأتباعه وعلى الله عليه وعليهم وسلم
كثيرا .

شكر و تقدير

الحمد لله كثيراً على توفيقه لي لإنجاز هذا البحث، و الصلاة و السلام على سيدنا محمد المرسل رحمة للعالمين و بعد:

أتقدم بوافر الشكر و الامتنان مقرونان بالمحبة و فائق التقدير و الاحترام إلى أستاذي الفاضل الدكتور: "بشير عز الدين عرديسي" لتفضله بقبول الإحراف على هذه المذكرة، والذي لم يبذل عليّ بذائحه وملاحظاته الدقيقة والقيمة، عرفني فيه التواضع و الطموح، إضافة إلى العلم و الأدب و قد كان نعمة الأستاذ في مرحلة اللسانس، وهو كذلك في فترة ما بعد اللسانس .

إلى الدكتور "لمير طيبان" : صاحب مشروع الماجستير " الأديان السماوية و العلم " ، فقد كان نعمة الأستاذ ،الذي لم يبذل علينا بذائحه وتوجحاته وتواضعه وحلمه و إخلاقه العالية .

كما أتقدم بجزيل الشكر و الامتنان إلى جميع أساتذة قسم العقيدة ومقارنة الأديان الذين تابعوا مشوارنا الدراسي، خاصة الذين عمروني بتشجيعاتهم وإرشاداتهم طيلة مدة دراستي، فجزاهم الله عني كل خير.

كما أتقدم بالشكر إلى زميلتي : "سميلي إيمان" التي كانت عوناً لي في مذكرتي بما قدمته لي من النصح والمساعدة فجزاهما الله عني كل خير.

الشكر والتقدير للأصدقاء : "حيان خياط" من العراق ، "سلمى" من جامعة خنقلة على مساعدتهم لي في الحصول على كتابي "القبض والسط في الشريعة" .

كما لا يفوتني أن أشكر كل أعضاء مكتبة الأمير عبد القادر، مكتبة مخبر العقيدة ومقارنة الأديان، كما أتقدم بجزيل الشكر والامتنان لأعضاء مكتبة ديلو " DILOU " الذين وفروا لي معظم كتبي عند الكريم سروش خاصة السيد " Jesus Leon المدعو خيسوس " و السيد "فرانسيس" والأنسة صبان سليمة على كل المساعدات والتسهيلات التي قدموها لي.

ولا أنسى في الختام أن أعبر عن امتناني لكل من جعله الله سبباً في تعليمي حرفاً مطاباً في ذلك ومن له فضل عليّ لسبب أحبه.

والله الحمد من قبل و من بعد

الإهداء

أهدي هذا العمل المتواضع إلى روح
الوالدين الكريمين ونسأل الله أن يجعل ثوابه
هذا العمل لهما ويغفر لهما ويسكنهما
الفرحوس الأعلى.

إلى إخوتي و أخواتي و أزواجهم وأبنائهم.

إلى كل الزميلات و الزملاء في الدراسة و

إلى كل الصديقات و الأصدقاء.

إلى كل أساتذة مقارنة الأديان.

إلى كل من ينشد الحق.

مريم

تنبؤاً دراسة الظاهرة الدينية وكل ما يتعلق بها من مواضيع، مكانة هامة في الدراسات الحديثة وهذا نظراً لأهمية الدين في حياة البشرية واشتراك المعمورة كلها بامتلاكها معتقد ديني، تشهد المعابد والمقابر برسوخه المتجذر في عمق النفس الإنسانية فقد لا نجد مجتمع لديه حضارة كبرى ولكن لا نجد مجتمع بشري لا يدين بدين أو معتقد يرسم له خريطة حياته ويقدم له بؤرة المعنى الوجودي ويزوده بالرؤية الكلية له.

واستمرار توقع الدين في بؤرة الحياة الفردية والاجتماعية والعلمية للإنسان في العصر الحديث، و أحد أهم روافد المعرفة الإنسانية في الرؤية الكونية للوجود وأحد أهم الكليات التي ظلت تحافظ على مكانتها بالرغم التطور الحديث الذي عرفته البشرية على كل المستويات وخاصة على المستوى المعرفي الذي شهد طفرة كبيرة، نقلت الانسان لمستوى لم يحدث أن وصل إليه من قبل. و يعد الدين من أهم ثوابت الإنسان الراسخة في وجدانه؛ وإن اختلفت الرؤى حول مصادره بين المختصين و الدارسين له كظاهرة انسانية، حيث ظهرت فاعلا و مؤثرا في حياة الانسان المعاصر من خلال تمسك العديد من المجتمعات الانسانية بطوقسه ومعتقداته، وفي الكثير من الاحيان نجده من مصادر ردة الفعل اتجاه الواقع؛ كثورة بعض الشعوب عندما تمس مقدساتهم الدينية، و مما زاد من رفعة الدين هو دعوة بعض المجتمعات الانسانية؛ كما هو الحال في بعض الدول الاسلامية، دعوة بعض المجتمعات المتدينة للاحتكام بأحكامه وتبني رؤيته لحل مشاكل العصر.

ولا شك أن أهم مصدر للمنظومة الدينية وان لم يكون أهم ركن من أركان الدين النص الديني المقدس، لذا نجد اهتمام الباحثين والمختصين بدراسة نصوصه، خاصة فيما يخص العقائد والاحكام، ونجد هؤلاء، منهم من تأثر بنظرة الغرب للدين والتدين و حتى النص الديني المقدس، ونعلم أن الغرب كانت تجربته مع المنظومة الدينية بجميع مؤسساتها تجربة أليمة، شهدت صراعات محتدمة بين رجال الدين ورجال الفكر.



فالإشكال كان طرفاه رجال الدين ممثلين للمؤسسة الدينية " الكنيسة" لتحافظ على السلطة الروحية والزمنية " ورجال العلم الذين يمثلون أعلام الفكر الأوربي المهاجمين لسياسة الكنيسة في مجال احتكار المعرفة وجعلها محصورة في الكتاب المقدس والتقاليد المسيحية من كبار رجال الدين وقرارات المجامع المسكونية وتقليب العامة عليهم ، مما أدى لبروز تيار حاول دراسة الدين من خارج المنظومة الدينية المسيحية و استغلال نتائج العلم وجعله ظاهرة تدخل في دائرة الممكن البحث فيه .

بينما وجدت المنظومة الدينية المسيحية نفسها في كثير من الأحيان في موقف المدافع عن الفكرة الدينية ، عوض الاستغلال هي كذلك تلك نتائج لصالحها والعمل على الاستفادة من المعارف الحديثة لفهم وتفسير أكثر عقلانية للدين ، لكن بعد الكوارث التي حصلت للمجتمعات الغربية من جراء الابتعاد والتخلي عن الفكر الديني كمنظومة مهمة للإنسان الذي عجز منتقدو الفكر الديني عن إيجاد معنى يضاهي المعاني التي يفرزها الدين كمنظومة متصلة بالغاية الالهية التي أوجدت الكون، لذا فقد توجهت الدراسات لمحاولة رسكلة الفكر الديني مستخدمة طرائق شتى في ذلك ،تختلف في المنطلقات والغايات سواء من حيث اعتبار الدين كظاهرة انسانية يجب علمنتها وجعلها تندرج تحت علم من العلوم العصرية وهذا بابتكار مناهج يزعم أصحابها أنها قادرة بأن ترفع الوصاية عنه واستغلاله لأغراض مصلحية قد تؤدي إلى تحريف رسالته "كما حدث للكنيسة في القرون الوسطى" وكذا تعمل على تحصيل نتائج مقبولة تساعد في فهم الدين وجوهره و هكذا تؤدي بزعمهم إلى بناء الانسان المعاصر وحل المشاكل المتعلقة بكل أموره الحياتية التي عجزت المنظومة العلمية المحضة عن حلها .

ونظرا للتقارب الجغرافي والتاريخ المشترك بين العالم الاسلامي والغربي ؛ حيث شهد الكثر من الأزمات والحروب انجر عنه عداء بين الغرب والعالم الإسلامي ،فقد شهدت الساحة العلمية الأكاديمية الإسلامية في العصر الحديث تأثرا بتاريخ أوروبا خاصة في علاقتها مع الدين وكل يرمز له ،حيث اعتقد البعض منهم ،أن مشكلة التأخر والتخلف ،يكمن في المنظومة الدينية ،مختزلين الاشكالية في اعادة فهم النص الديني بحيث يستوعب حضارة الغرب ،والتي جاءت نتيجة مسار مختلف كلياً عن العالم الاسلامي ومن هنا تكمن أهمية الموضوع .



- أهمية الموضوع

من خلال الديباجة التي سقناها انفا أردنا أن نشعر المختص في الدراسات الدينية بأهمية الموضوع من خلال بيان التالي:

- النصوص الدينية من أهم مصادر الفكر الديني بل الكثير من السجلات الفكرية مردها للاختلاف في تحديد طبيعة النص الديني المقدس. لدى فالمواضيع التي تهتم بدراسة النصوص الدينية المقدسة و إشكالاتها من أهم تحديات الدراسات الأكاديمية معاصرة .

- هذا الموضوع يتعرض للإشكالية متعلقة بقراءة النصوص المقدسة التي جاء بها مؤسس الديانة ، خاصة في وقت الحالي الذي تعددت وجهات النظر المبنية على أحكام دينية اتجه الاحداث الراهنة ، خاصة العالم الاسلامي وما يشهده من حروب ، تزعم أنها تدافع عن الفهم الصحيح والتطبيق السديد للدين الاسلامي .

- البحث في مسألة الدين والنص الديني من المواضيع التي تحتاج للدراسة و التمحيص لما تكتسبه من أهمية لدى الجماعات التي تتخذ النص الديني مرجعيتها العليا في تسيير شؤونها ، وتكمن أهمية هذا البحث أنه يحاول تسليط الضوء على الاتجاه الذي يتبنى الرؤية الغربية في البحث والمعرفة. ومن جهة أخرى القراءات المعاصرة هي محل نقاش واسع في العالم الإسلامي، خاصة بعد البروز الظاهر للدين وظهور تيارات متطرفة تحتزل الفهم المطلق للدين وتعادي كل التيارات بداعي احتكارها للحقيقة الدينية وحدها، ومن هنا جاءت أهمية الموضوع.

وتكن أهمية الشخصية في كونها شخصية كان لها دور كبير في التاريخ الحديث لإيران سواء السياسية أو العلمية ،يكفي أنه كان من بين مفجري الثورة الإيرانية رفقة ثلة من أبناء إيران ،وكما كان من بين الذين ساهموا في رسكلة الجامعة الإيرانية بما أطلق عليه أندالك بالثورة الثقافية ،لذا فهو يستحق الاهتمام من قبل الدارسين والباحثين للاستفادة من خبراته أو نتعلم من أخطائه حتى نتجنب الوقوع فيها.



– الاشكالية

من خلال حديثنا عن أهمية الموضوع تتضح لنا الإشكالية الرئيسية للبحث كما يلي:
– ما مدى تطابق المفاهيم بين المنظومة الاسلامية والغربية ؟ ومسار تكوّن النص الديني وهذا من خلال البحث في الخلفيات التاريخية لنشوء القراءات والمرجعيات الفلسفية التي تقف وراء المفهوم في الغرب وفي العالم الاسلامي ، وهذا بالتركيز على أهم المفاهيم الاساسية ، كمفهوم الدين والمقدس والنص .

– ماهي الاسباب والعوامل التي أدت لنشأة القراءات بين الغرب والعالم الاسلامي ؟
– ما هو الموقف العلمي الأكاديمي في العالم الاسلامي من القراءة بالمنتوج المعرفي الغربي واختيار النموذج الغربي كنموذج للتحضر والحداثة والسير على خطاه ؟

وباختيارنا نموذج شخصية إسلامية هو عبد الكريم سروش نحاول معرفة :

– التعرف على قراءة سروش وماهي أهم خصائصها و كيف وظف معارفه في قراءته للدين ؟
– هل القراءة متوافقة مع جوهر الدين ؟ هل هي متوافقة مع المرجعية الدينية الاسلامية ؟ البحث عن مصادره المعرفية وما مدى توافقها مع الضوابط التي تحكم قراءة النص القرآني ولا نقصد القراءة ، طريقة الترتيل بل طريقة تفسير وفهم النص الديني .

– ماهي الإضافات المعرفية لهذه القراءة و المنهج المتبع في القراءة" وهل طريقتة في استغلال المعرفة العلمية قد تساعد في إثراء الفكر الديني وجعله أكثر جاذبية عن طريق تحيّد العنصر البشري من العنصر الإلهي ؟ وماهي الاشكالات التي أنتجتها؟

ومن خلال هذه الاشكالية يتبن أسباب التي دفعني لاختيار هذا الموضوع



– أسباب اختيار الموضوع

إن الأسباب التي دفعني لاختيار هذا الموضوع كثيرة منها للاعتبارات ذاتية وأخرى موضوعية.

– الاعتبارات الذاتية التي جعلتني أختار الموضوع :

– حيي لمواضيع الفكر ورغبتي في تناول موضوع يبحث في اشكال من إشكالات الفكر الغربي وتداعياته على الفكر الاسلامي . فضلا عن ميلنا إلى الفكر العربي والإسلامي المعاصر عامة لارتباطه بواقعنا وانشغالاتنا.

– أما عن اختياري المفكر عبد الكريم سروش تحديدا ، دون أي مفكر آخر فذلك راجع لكونه ينتمي لوسط اسلامي غير الوسط السني وأردت التعرف على الفكر الايراني والاشكالات التي تثار فيه ، وخاصة وهو ينتمي لبلد ، تحكمه المرجعية الدينية والمتمثلة في الآيات – أعلى سلطة دينية في المذهب الشيعي – ومن ثمة فالمشاكل التي تثار في الفكر الديني الايراني – الشيعي – هي مشاكل حقيقية واقعية ، ليست حرب طواحن كبعض المفكرين الذي يتعرضون لنقد الدين في بيئة هو بالأساس ليس فاعل حقيقي في ميدان الواقع ، كما وأن سروش مفكر ثوري شارك في ثورة بلاده ضد الاستبداد ، فهو فاعل حقيقي في الساحة الايرانية ، أكيد التعرف على مساره الفكري يكون مثمر ، خاصة و هو مفكر زواج بين العمل السياسي و المعرفة وهذا ما لم نلمسه عند أقرانه من المفكرين الآخرين الذين نالوا الشهرة عند الدارسين والباحثين ، على الأقل على مستوى جامعة الأمير عبد القادر .

– الرغبة في الاطلاع على الفكر الغربي في نقده لظاهرة الدينية خاصة فما يخص النص الديني .
فتتمثل في رغبتنا الملحة في معالجة موضوع القراءات المعاصرة للدين والتعرف عليها وعلى أبرز القراءات ، خاصة الذين يزعمون بأنها قراءة جديدة مختلفة عن القراءات المعهودة ، وكذا التعرف على أهم السجلات التي تثار حول هذه القراءات
– رغبة بمواصلة البحث في تاريخ الكنيسة ، خاصة وأني في مرحلة اليسانس قمت ترجمة كتاب "الجماع المسكونية العشرون" والتي عاجل فيها المؤلف السياقات التاريخية التي أثرت في قرارات الجماع ، فأردت معرفة وجهة نظر المفكرين من تلك الحقبة من خلال المقارنة بين سياقات ظهور القراءات في الغرب وسياقات ظهورها في العالم الاسلامي .

● الاعتبارات الموضوعية:



-الوقوف على القيمة العلمية للمناهج الغربية ومدى ملائمتها وشموليتها خاصة في مجال مقارنة الأديان، وامكانية الاستعانة بها للفهم الظاهرة الدينية وتعقيداتها .
-الرغبة في تحسين وزيادة الإنتاج المعرفي في مجال قراءة النصوص الدينية باعتبار معرفة معتقدات وجوهر الدين في كثير من الاحيان قائمة على تفسير النص الديني.
- كشف النقاب عن العلاقة بين النص الديني الاسلامي ومناهجهم المتناسقة مع طبيعة النص الديني الغربي وتاريخ تشكله .

- ايران من الدول المؤثرة في منطقتنا فالبحث في شخصية معارضة للسياسة الايرانية و مرجعياته تُمكننا من معرفة الواقع الايراني وأهم الاشكالات التي تعاني منه وخاصة وايران تدعي تطبيق الشريعة عن طريق نظام ولاية الفقيه وأثار كثير من الجدل خاصة في الوسط الشيعي بأرائه حول الدين والنص كمنتوج لتجربة شخصية للنبي ، و التعرف على طريقته و أسلوبه في عرضه لموقفه ،وكذا عنصر مهم جعلني أختار شخصية عبد الكريم سروش هو كونه يعالج قضية ليست افتراضية أو خالية ،بل هو ينتمي إلى دولة تحكمها حكومة باسم الشرعية الدينية ،فهو مشكل حقيقي وبالتالي التعرض له بالدراسة كنموذج ،يجعلني أمام واقع قائم ومشاكل حقيقية .

ولعلنا نصل من خلال تقديمنا للقراءات المعاصرة من خلال سروش ،إلى فائدتين :فائدة النموذج وفائدة خدمة الفكر الاسلامي ولعلنا نصل من تطرقنا للفكر الغربي المعاصر هو كشف واضطلاع على المناهج المعاصرة الغربية وما يعتمل في داخلها من تغير وتحول مستمر الذي لا يؤسس لمعرفة ثابتة وفائدة بيان ما للتراث من قيمة حضور في القراءات المعاصرة.

المنهج المتبع في البحث

اعتمدت خلال عرضي للموضوع عدة مناهج ولكن في كل موضوع قد يغلب منهج على منهج فيغلب المنهج الوصفي والاستقراء الجزئي في الفصل التمهيدي وفي الفصل الاول يغلب عليه المنهج الوصفي والفصل الثالث يغلب عليه المنهج التحليلي والمقارن بين المناهج المستعملة من قبل سروش وأماكن استعماله و المنهج المقارن في عرض أهم الاختلافات بين الألفاظ وطبيعة النص الديني وكذا في مجال قراءته سواء من القدماء أو المتأخرين .



الدراسات السابقة:

لقد كان للباحثين المعاصرين السبق في الاتجاه للقراءات المعاصرة ولكثرتها لا نستطيع عدّها لكن نذكر أهمّها:

إن موضوع القراءات المعاصرة للدين، قد تم دراسته من طرف مجموعة كبيرة من المفكرين والمهتمين بالشأن الدين في العالم العربي والإسلامي فهو يتطرق لجانب مهم من حياة الإنسان وهي الرؤية الكلية للمقدس وتظاهراته في الواقع ولذا فهو يستهوي الكثير من الفئات سواء المتخصصون في المجال الديني كالدارسين للعلوم الدينية أو غيرهم من العلوم الكونية ومن أهمها على الساحة العلمية

- الكيميائيين و الفيزيائيين كأينشتاين وهذا الأخير له تصور مختلف للوجود عن التصور الديني وهذا لا يمنع من أنّها تعتبر قراءة فيزيائية للوجود ترتبط بالدين من حيث أنّها تشترك معه في الموضوع المتمثل الخالق وعلاقته بالوجود
- والأطباء كموريس بوكاي فقد ألف العديد من الكتب والدراسات حول الكتب المقدسة ومقارنتها بنتائج العلم وهي تعتبر قراءة معاصرة ومن أهم نقاط المعاصرة فيها أنّه حاول ربط النص المقدس بالعلم محاولاً إثبات صدق ألوهية الكتب المقدس وأستعمل نتائج العلم لتبيان الدخيل والأصيل من الكتب المنتمية للحضرة الإلهية،
- قراءة النص على ضوء مناهج العلوم الإنسانية كمحمد أركون و الياباني توشييهيكو ايزوتسو حيث ألف كتاب معنون "الله والإنسان في القرآن"، تعتبر من القراءات المعاصرة للنص الديني، حيث يعتبر مصدر معظم الآراء الدينية الحديثة للمفكرين المهتمين بالشأن الفكر الديني وآلية تفسيره .

في الساحة الإيرانية نجد أشهرهم محمد مجتهد الشبستري، ربما تستطيع القول أن الموضوع قد نال الدراسة من قبل العديد من الباحثين، لكنها تتعرض لجزئية من قراءة مفكر ما أو التعرض للحكم على أقواله

- أمّ جامعة الأمير عبد القادر كان الاهتمام كبير بدراسة قراءة محمد أركون .

ومن خلال قراءتي الأولية وجدت :



- ✓ رسالة ماجستير تعرضت لتأويلية وآثارها في الفكر المعاصر " محمد أركون " نموذجاً
- ✓ رسالة دكتوراة للأستاذ مرزوق العمري بعنوان "إشكالية تاريخية النص القرآني في الخطاب الحدائثي " ولاحظت التركيز كان على النص القرآني.
- ✓ وهناك من تطرق لأثر الواقع الاجتماعي في التفسير القرآن في العصر الحديث وكانت التطبيقات على تفسير المنار لرشيد رضا هي رسالة دكتوراه للدكتور شبايكي الجمعي بجامعة الأمير عبد القادر.

ولعل الاختلاف الكامن وراء هذه القراءات هو في المرجعية التي ينتمي إليها القارئ، فمنهم المدافع عن قراءة السلف وآخر يدعو للقطيعة مع قراءة السلف و ثالثة تنشد الإصلاح، ولكن النموذج المختار للقراءة، بالرغم من شهرته ولكن لم أجد له بحث في الأمير أو جامعة قسنطينة، لكن هناك طالبة دكتوراة LMD تخصص فلسفة الأديان بجامعة عباس لغرور خنشلة مسجلة بالسنة الثالثة تعالج موضوع حول سروش بعنوان الرؤية الفلسفية للدين عند سروش .

أما الصعوبات التي واجهتني في هذا البحث أذكر أهمها:

إنّ تناول قراءات النصوص الدينية المقدسة المختلفة بالبحث والدراسة ليس بالأمر السهل أو الميسور أبداً، يجد الباحث الذي ينشد الحق ويخوض البحث في أقوال المفكرين حول النصوص الدينية المقدسة سجالات كثيرة حول الموضوع .
ونظراً لتعدد القراء اتجاه الموضوع وكثرتها فقد خلقت نوع من الفوضى في القراءة، وكل مفكر يدلو بدلوه في الموضوع، خاصة والمعايير تكون مفقودة في هذا المجال، فكل مفكر يبني قراءته من المخزون المعرفي والثقافي الذي اكتسبه طوال مسيرة حياته .

- كما وجهت صعوبة في المجال البحث والحفر في المفاهيم حيث تمتاز القراءات المعاصرة في كثرة المفاهيم المحركة للنص الديني والتي تحتاج الى التحكم في العديد من التخصصات كالعرفان والفلسفة القديمة و وما أنتجته الفلسفة الحديثة من موضوعات جديدة، وهذا ما جعل الموضوع صعب والحفر فيه أصعب .



خطة البحث:

يتكوّن البحث من مقدمة و فصل تمهيدي وثلاثة فصول وخاتمة وفهارس متنوعة.

مقدمة: عرفت فيها بالموضوع وأهميته و إشكالية البحث والدراسات السابقة وخطة البحث مختصرة .

أولاً: فصل تمهيدي خصصته لتحديد مصطلحات العنوان وبعض المفردات ذات صلة بالموضوع كالنص والقداسة وقد اعتمدت فيه كثيراً على المراجع اللغوية وكذا بعض الكتب الخاصة بدراسات اللسانية ككتاب ايزوتسو .

ثانياً: الفصل الأول: وجعلته تعريف بظاهرة القراءة من خلال ابراز الأسباب وعوامل ظهورها وامتدادها في العالم الاسلامي ، وهذا من خلال ملمح تاريخي حولها ومدى تأثيرها بالنظريات الغربية وخاصة نظرية التلقي ومدرسة كوستانس النقدية وكما عرّجت لتعريف ببعض أهمّ القراءات وكما أدرجت فيه ترجمة النموذج المختار للقراءة .

حيث حاولت معرفة تصوره للدين ، ونبدأً بذكر ترجمته ، ثم أسباب القراءة وموقع القراءة في ايران والعالم الاسلامي ، وهذا لتتضح الصورة بشكل جيد ونستطيع الإمام أكثر بقراءته ، خاصة والقراءة المعاصرة تركز على القارئ ، لأنّه هو المعني من أي خطاب مهما كان نوعه ، وهنا نحاول رصد كيف تلقى سرّوش النص المقدس ، وماهي الأليات والمعارف التي اعتمد عليها ، وماذا أنتجت ، وماهي ردود التي أفرزتها .

ثالثاً : الفصل الثاني حاولت فيه ابراز أهمّ السياقات الخارجية التي أثرت في فكر وأدت للظهور مشروع سرّوش من خلال عرض نبذة تاريخية النظام التعليمي الديني -الحوزة العلمية - الايرانية و متطّقة لنظام التعليم الإيراني وصولاً للحوزة الدينية وهي مركز انتاج علماء الدين الشيعة ، كما قمت بعرض سرد تاريخ مختصر للجمهورية الايرانية الاسلامية ونظامها السياسي مركزة على نظام الحكم، لما له تأثير على عوامل ظهور وتطور القراءات المعاصرة للدين في إيران.

رابعاً: فصل الثالث: جعلته لنقد القراءة السروشية للدين ، مع بيان مختلف المناهج التي توسّل بها مبرزة أهمّ المناهج كالهيرمنيوطيقا - منهج فلسفة الدين و المنهج الإبستمولوجي و المنهج النفسي



متمثل في التجربة الدينية . كما ذكرت فيه المرتكزات المعرفية لأفكاره و آراءه وحاولت تتبع جدورها التي جاء بها .

و أخيرا خاتمة قدمت فيها أهم نتائج البحث المتوصل إليها.

المصادر و المراجع:

اعتمدت على مجموعة من المصادر و المراجع أهمها:

المصادر التي اعتمدها هي مؤلفات سروش وأهم كتبه التي استقيت منها أفكاره حول الدين هي :
1-«القبض والبسط في الشريعة» و هو في الأصل مجموعة مقالات نشرت في مجلة «كيهان فرهنكي» الشهرية على مدى سنتين، ، وقد نقلته الدكتورة دلال عباس هذا الكتاب من الفارسية إلى العربية، وطبع في عام 2002 م من قبل دار الجديد في بيروت.

2- «بسط التجربة النبوية» يعتبر هذا كتاب مكملاً لكتاب «القبض والبسط في الشريعة» كما عبر عنه الدكتور سروش في مقدمته لكتاب. حيث صدر في الوهلة الأولى على شكل مقال في مجلة «كيان» الشهرية المحضورة حالياً عام 1997 م ، ثم نشرت مع مقالة أخرى بشكل كتاب يجمل العنوان نفسه من قبل مؤسسة صراط الثقافية في طهران عام 1999 م الكتاب مترجم للعربية من قبل أحمد قبانجي .

3-«الصراطات المستقيمة»: و هو في الأصل عبارة عن مقالة موسعة نشرت من قبل الدكتور سروش في مجلة «كيان» ، وترجم الاستاذ أحمد القبانجي الكتاب من الفارسية إلى العربية تحت عنوان «الصراطات المستقيمة، قراءة جديدة لنظرية التعددية الدينية» الصادر من قبل دار المنصور في بغداد عام 2006م. وفيه يطرح نظرية " التعددية الدينية "وهي تمثل الى جانب نظرية "القبض والبسط " ملخص ما قام عليه فكر سروش.

1- كما اعتمدت كثيرا على القواميس "ابن منظور، تاج العروس، لالاند، معجم صليبا ، نظر لتمييز الفكر المعاصر بتعدد المفاهيم التي تطلق على المفردات التي يتم تبنيها من قبل بعض المفكرين الذين يتبنون لما يعرف بالتيار الحداثي

كما اعتمدت على مؤلفات الجابري لتعريف بعض المناهج والمفاهيم الحديثة كالابستمولوجيا والعرفان
2- وفلسفة الدين " فلسفة الدين ، مجموعة مؤلفين ، مشرف علي عبود المحمداوي ، ط1 ، منشورات الاختلاف و آخرين ، 2012 م.



- 3- إريك فروم، الدين والتحليل النفسي، تر:فؤاد كامل، دار مكتبة غريب للطباعة، 2003 .
- 4- محمد إقبال، تجديد التفكير الديني في الاسلام. ترجمة: عباس محمود. القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1968م
- 5- بحوث قرآنية للسيد محمد باقر الصدر، منشورة ضمن كتاب علوم القرآن للسيد محمد باقر الحكيم، مجمع الفكر الإسلامي، قم، الطبعة الثالثة، 1417هج،
- 6- علي عباس الموسوي، قراءات نقدية في تجديد الفكر الديني، ط1، دار الهادي للطباعة والنشر، بيروت لبنان، 2002م.
- 7- حبيب مونسى، فلسفة القراءة واشكاليات المعنى، دط، دار الغرب للنشر والتوزيع، دتط.
- 8- توشيهيكو إيزوتسو، الله والانسان في القرآن، تر: محمد الجهاد، ط1، المنظمة العربية للترجمة، بيروت 2007

وقد لا يجد القارئ في هذه المذكرة إشارات إلى كل من استفدت من آرائهم وأفكارهم، ولا إلى كل المؤلفات التي طالعتها واستقيت منها في بناء تصوري عن الفكر المعاصر حول مسألة الدين وما يتعلق به بكل أبعاده، فأن مدينة لهم بأكثر مما أستطيع أن أقدمه في هذا البحث .

وفي الأخير نسأل الله أن يلبس هذا البحث حلل الرضا والقبول.

والله المستعان والهادي إلى سواء السبيل



الفصل التمهيدي: ضبط المصطلحات وتحديد المفاهيم

المبحث الأول: مفهوم الدين والنصوص الدينية المقدسة

المطلب الأول: مفهوم الدين لغة و اصطلاحا

الفرع الأول: لغة

الفرع الثاني: اصطلاحا

المطلب الثاني: مفهوم الدين في النصوص الدينية المقدسة

الفرع الأول : مفهوم النصوص الدينية المقدسة

الفرع الثاني: مفهوم الدين في النصوص المقدسة

المبحث الثاني: القراءات المعاصرة

المطلب الأول: مفهوم القراءات المعاصرة

الفرع الأول: مفهوم القراءات لغة واصطلاحا

الفرع الثاني : مفهوم المعاصرة لغة واصطلاحا

المطلب الثاني: مفهوم القراءات في النصوص الدينية المقدسة

الفرع الأول : مفهوم القراءة في القرآن

الفرع الثاني: مفهوم القراءة في الكتاب المقدس

المبحث الأول: مفهوم الدين والنصوص الدينية المقدسة

نظرا لكون هذه المذكرة تتعرض لـ " بحث القراءات المعاصرة للدين " سأعرض في هذا المبحث لتحديد مفهوم الدين و النصوص الدينية والمقدس ، وهذا للعلاقة المتشابكة بينهم ، حيث يُشكل على البعض ويطابق بينهم في المعنى ، حيث نجد من يشير للمقدس كناية عن الدين ؛ خاصة في الدراسات الاجتماعية، و كذلك يعد التقديس من اهم خصائص الدين ، أمّ سبب تحديد مفهوم النصوص الدينية فلأنّه يعد بؤرة الدراسات التي تهتم بدراسة الظاهرة الدينية بكل أبعادها .

• المطلب الأول : مفهوم الدين لغة واصطلاحا

■ الفرع الأول : لغة

1- في اللغة المعجم العربي

رغم تعدد الأبحاث الخاصة بالدين من حيث دلالاته اللغوية أو الاصطلاحية ، فقد لاحظت أن معظم الكتب والمقالات العربية التي اطلعت عليها للاستعانة بها في تحديد مفهوم الدين لغة وخاصة في اللغة العربية¹، كانت معظمها تنقل ما أورده محمد دراز² ولم ألاحظ أي إضافة سوى تغير الأسلوب في صياغة التعاريف ومنهم من ترك الصياغة نفسها ولكن باستثناء كتاب المفكر الياباني ايزوتسو³، حيث قام بتحليل دلالي مختلف نوعا ما عما تعودنا عليه في كتب السلف أو بعض مفكرينا في طريقتهم لعرض وتحليل الألفاظ ، فقد ربط معانيها بالسياقات التي نشأت فيها، كما استفدت ايضا من مقال لأحمد قعلول⁴ حيث قام بدراسة دلالية معجمية للمفردة في القرآن، فجمعت في بحثي لمختلف معاني المفردة بين المعجم والقواميس العربية ومقال قعلول و كتاب محمد دراز لاستخراج المعاني المختلفة للدين ، ويبقى كتاب هذا الأخير في رأيي

¹ - مثلا كتاب الدين والسياسة للقرضاوي .

² - محمد عبد الله دراز، الدين بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان، الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، 1990 .

³ - الياباني إيزوتسو توشيهيكو (Izutsu Toshihiko) (1914- 1993) (井筒 俊彦) فيلسوف الياباني ،

شخصية علمية عالمية شهيرة، وهو رائد الدراسات العربية والإسلامية المعمقة في اليابان، عالِم عدة موضوعات تتصل بالتراث العربي والإسلامي بكثير من الدقة والموضوعية، وأسس أرضية صلبة لولادة تيار من الباحثين اليابانيين المهتمين بتلك الدراسات في النصف الثاني من القرن العشرين، تتلمذ على يديه في اليابان وفي كندا وفي إيران عشرات الطلبة الذين تخصصوا في حقول معينة في تراث وآداب وتاريخ الشعوب العربية والإسلامية ، كما استثمرت منهجيته في البحث الدلالي في دراسات عدة.

⁴ - أحمد قعلول، الدين في القرآن، مجلة أقلام أونلاين، العدد الثاني والعشرون، السنة السادسة / جوان - جويلية 2008 .

الأفضل من حيث الكم المعرفي أو تحليل المفاهيم ؛ سواء من الناحية اللغوية أو الاصطلاحية و كما استعنت كثيرا بالمفاهيم التي قدمها الياباني ايزوتسوا حيث قام ببحث اهم الألفاظ المفتاحية في القرآن، وهذا للوقوف على المعاني الأساسية للفظة في وقت التنزيل وما طرأ عليها من تطور دلالي مع الزمن حيث أضيفت لها معاني أخرى.

وتبقى كل دراسة ناقصة كأى عمل بشري محكوم عليه بالنقص، وهذا عامل أساسي أدى لتطور المعرفة وتنوعها فاللاحق يستدرك على السابق أوقد ينقل ويحافظ على الزاد المعرفي السابق من الاندثار .

و يُعد المفهوم المعجمي للفظة الدين عاملا مهما في تحديد مقارنة حقيقية لفهم الدين كمنظومة أو ظاهرة إنسانية شاملة للجنس البشري¹ ككل، حيث ينطوي البحث عن الدلالة اللغوية للفظة الدين على معانٍ عديدة ومتشعبة ، وهذا لكون اللفظة استعملت في أغراض مختلفة وإن غلب عليها الاستعمال المرتبط بالخضوع والذلة والانقياد، وهذا بالطبع على مستوى الاستعمال العربي قبيل الاسلام وهذا كون كل المعاجم العربية جمعت بعد الاسلام في عهد التدوين وإن استعملت مصادر مختلفة من شعر جاهلي واللهجات العربية البدوية المختلفة وكذا القرآن والأحاديث النبوية هذا ما جعلها تشمل على جميع دلالات الدين المقدسة منها الخاصة بالعقيدة الاسلامية والمجتمع العربي ، فتتبع اللفظة واستعمالاتها في المعاجم العربية المختلفة² يؤكد هذا الطرح -لمفهوم الدين كلفظة - بعكس اللفظة في المفهوم الغربي المسيحي والذي سنبينه لاحقا .

فنجد أن الكلمة كانت دارجة في الاستعمال العربي قبل مجيء الاسلام كدين، و لم تكن تُخصص لمجال معين، فكلمة دين في كلام العرب تعني معان شتى³ ففي اللسان العربي تعني :

1. الدِّين : القهر . و دُنْتُ الرجلَ : حملته على ما يكره. ومنه الدِّيَانُ : وهو فَعَّالٌ من دان الناسَ أي قَهَرَهُم على الطاع

¹ - أكدتها الأبحاث والحفريات التي دلت على ارتباط الانسان بالعبادة الدينية تشهد المقابر والمعابد الدينية على ذلك، وهذا لمن يقول بكون الدين مرحلة طارئة في حياة الانسان .

² - ابن منظور، لسان العرب، بيروت: دار الجليل ودار لسان العرب 1988 ج 2 ص 1044.

³ - أبو الأعلى المودودي، المصطلحات الأربعة في القرآن، ترجمة: محمد كاظم سباق، ط5، دار القلم، كويت 1971 ص116.

2. الدين : الطاعة وهو أصل المعنى وقد دنته ودنت له ،أي أطعته¹ .
3. الدين :الخضوع قال الرسول صلى الله عليه السلام لعمه: أريد من قريش كلمة تدين لهم بها العرب² أي تطيعهم وتخضع لهم . وقد دنته و دنت له أطعته طوال ،ومنه الجمع الأديان . يقال : دان بكذا ديانة و تدين به فهو دين و متدين .
4. الدين : الجزاء والمكافأة والمحاسبة. و دنته بفعله ديناً : جزيته وقيل الدين المصدر و الدين الاسم. و يوم الدين : يوم الجزاء . وفي المثل : كما تدين تُدان أي كما تُجازى تُجازى وقيل : كما تفعل يُفعل .. وفي حديث ابن عمرو : لا تسبوا السلطان فإن كان لا بد فقولوا اللهم دنتهم كما يدينونا أي اجزهم بما يُعاملونا به³ .
5. و الدين : الإسلام وقد دنت به . وفي حديث علي عليه السلام : محبة العلماء دين يُدان به⁴ .
6. و الدين : العادة والشأن. وقوله في الحديث : أنه عليه السلام كان على دين قومه قال ابن الأثير : ليس المراد به الشرك الذي كانوا عليه وإنما أراد أنه كان على ما بقي فيهم من إرث إبراهيم عليه السلام من الحج والنكاح والميراث وغير ذلك من أحكام الإيمان.
7. الدين : الحكم والقضاء { ما كان ليأخذ أخاه في دين الملك } قال قتادة : في قضاء الملك .. و دنت الرجل : خدمته وأحسنته إليه .
8. الدين : الذل بمعنى أذله واستعبده قال الأعشى يمدح رجلاً : هو دان الرباب إذ كرهوا الذي دراكاً بغزوة وصيال ثم دانت بعد الرباب وكانت كعذاب عقوبة الأقوال

¹ - محمد مرتضى الحسيني الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: عبد الكريم العزباوي ، ج35، ط1 ، مطبعة حكومة الكويت 2001 ص 54.

² - أخرجه أحمد في المسند (3/485 رقم 2008) حديث ابن عباس " أريد منهم كلمة تدل لهم بها العرب وتؤدى إليهم بها جزية العجم قال كلمة واحدة قال كلمة واحدة قال ما هي قال لا إله إلا الله قال فقالوا أجعلوا الآلهة إلها واحدا إن هذا لشيء عجاب قال ونزل فيهم ص والقرآن ذي الذكر"

³ - الجزري ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي - محمود محمد الطناحي، المكتبة العلمية ، بيروت، 1399هـ - 1979 ج2 ص149.

⁴ - كما قال علي رضي الله عنه لكميل بن زياد: وَحَبَبَةُ الْعَالِمِ دِينَ يُدَانُ بِهَا، مجموع رسائل ابن رجب 1/ 31

- قال : هو دان الرباب يعني أذلها ثم قال : ثم دانت بعد الرباب أي ذلت له وأطاعته و الدين من هذا إنما هو طاعته والتعبد له و دانه ديناً أي أذله واستعبده ¹ .
9. الدين: السياسة و دنته أدينه ديناً : سُسته.
10. و الدين : الحال . قال النضر بن شميل : سألت أعرابياً عن شيء فقال : لو لقيتني على دين غير هذه لأخبرتكَ
11. و الدين : ما يتدين به الرجل .
12. و الدين : السلطان .
13. و الدين : الورع .
14. و الدين : المطر وإن صححه البعض ² .
15. و الدين : المعصية .
16. و الدين : الطاعة .
17. و الدين : الداء ³
18. وديان : أرض بالشام والذي في معجم البلدان "دياف آخره فاء من قرى الشام.
19. و الدين لقصاص ومنه حديث سلمان "إن لله ليدين للجماء من القرناء، أي يقتص ⁴ 5"
20. والديان ، كشداد : لقب يزيد بن قطن بن زياد بن الحارث بن كعب الحارثي ، أبو بطن وكان شريف قومه

¹ - ابن منظور، لسان العرب، مرجع سابق ، ج 2 ، ص 1044.

² - تاج العروس ، مرجع سابق، مادة الدين .

³ - محمد بن مكرم بن منظور ، لسان العرب، دار : المعارف ، تحقيق : عبد الله على الكبير وآخرون ، مج 3 ، ج 17 ، القاهرة ، مصر، ص 1469-1470 .

⁴ - حديث " حجاج بن نصير حدثنا شعبة عن العوام بن مراحم من بني قيس بن ثعلبة عن أبي عثمان النهدي عن عثمان أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال "إن الجماء لتقتص من القرناء يوم القيامة". مسند أحمد ، ت شاكر (1/388)

⁵ - تاج العروس ، المرجع السابق ، ج 35 ، ص 61 - 60

21. الدين: الملة يقال اعتبارا بالطاعة والانقياد للشريعة¹، فهو القهر والغلبة والاستعلاء وبه فسر البعض حديث الكيس من دان نفسه² أي قهرها وغلب عليها
22. الدين: الدّلّ و الانقياد، و قيل: هو أصل المعنى، وبهذا الاعتبار سميت الشريعة ديناً.

ومن هنا رأي نمد دراز أنّها تصب كلها حول لزوم الانقياد بقوله: "إن محاولة تحديد مفهوم الدين لغة يضعنا أمام مجموعة مرادفات تصب بشكل أو بآخر في نفس الاتجاه والذي ينصب حول لزوم الانقياد"³ و هذا القول ينطبق على أغلب استعمالات اللفظة، لأن هناك معاني لها لا تصب في هذا الاتجاه مثال المطر، عز وهذه دلالات لا تقتضى منها لزوم الانقياد، لكن الغلب على استعمال اللفظة وهو ما يؤكد قول أحمد بن فارس: "الدال والياء والنون أصل واحد إليه ترجع فروعها كلها. وهو جنس من الانقياد و الدل"⁴ وهو مشتق من الفعل الثلاثي: (دان)، وهو تارة يتعدى بنفسه، وتارة باللام، وتارة بالباء، ويختلف المعنى باختلاف ما يتعدى به، فإذا تعدى بنفسه يكون (دانه) بمعنى ملكه، وساسه، وقهره وحاسبه، وجازاه. وإذا تعدى باللام يكون (دان له) بمعنى خضع له، وأطاعه وإذا تعدى بالياء يكون (دان به) بمعنى اتخذه ديناً ومذهباً واعتاده، وتخلق به، واعتقده. ففي الاستعمال الأول هو إلزام الانقياد، وفي الاستعمال الثاني هو التزام الانقياد، وفي الاستعمال الثالث هو المبدأ الذي يلتزم الانقياد له، حتى يبدو لك أنه يستعمل في معاني متباينة بل متناقضة، فالدين هو الملك وهو الخدمة هو القهر هو الدل هو الإكراه هو الإحسان وهو السلطان وهو الخضوع هو الإسلام والتوحيد وهو اسم لكل ما يُعتقد أو لكل ما يُتعبّد به⁵

¹ - تاج العروس، المرجع السابق، ج35 ص56.

² - أخبرنا الحسن بن حليم المرزبي، ثنا أبو المؤجج، ثنا عبدان، ثنا عبد الله، أنبأ أبو بكر بن أبي مريم الغساني، عن ضمرة بن حبيب، عن شداد بن أوس، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «الكيس من دان نفسه وعمل لما بعد الموت، والعاجز من أتبع نفسه هواها، وتمنى على الله». «هذا حديث صحيح على شرط البخاري ولم يخرجاه» من مستدرک علی الصحیحین للحاکم (1/ 125)

³ - محمد عبد الله دراز، الدين، مرجع سابق، ص 23-25

⁴ - أبي الحسن أحمد بن الفارس، معجم مقاييس اللغة، تح: عبد السلام محمد هارون، ج2، دار الفكر 1978م ص319.

⁵ - جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، جزء الأول، دط، بيروت، 1982، ص572

إذن الدين¹ في اللغة هو :

- 1- القهر والسلطة والحكم والأمر (سسته) والاكراه على الطاعة واستخدام القوة القاهرة فوقه وجعله عبدا ومطيعا .
 - 2- الطاعة والعبودية والخدمة والتسخير لأحد والائتمار بأمر أحد وقبول الذل والخضوع تحت غلبته وقهره
 - 3- الشرع والقانون والطريقة والمذهب والملة والعادة والتقليد
 - 4- الجزاء والمكافأة والقضاء والحساب
 - 5- الحال، الورع والمعصية والداء والموت "مجازا" والمطر ودأيان: حصن باليمن.
- مما سبق نخلص بأن التعويل على المعاجم لتحديد المعنى الأساسي للدين، يكون غير دقيق فالمعجم بالأساس وضعت لضبط الألفاظ لا لتحديد المعاني أو المفاهيم²، وان شددت اللغة العربية لكونها حافظت على المعاني الخاصة بالنص القرآني والسنة وهذا لكونها وضعت بالأساس لخدمة النص الديني بشقيه "القرآن والسنة" من ثمة حافظت على الاستعمال المعاني المرتبطة بفترة التنزيل وما بعده حتى عصر التدوين النهائي، وبالتأكيد فقد حافظت على بعض المعاني التي كانت مستعملة ورائجة قبل التنزيل مثل المطر والعز والقصاص وهذا من المخزون الشعري والاستعمال البدوي وهذا مجال يطول الحديث فيه ليس المقام مقام الحديث فيه .
- المهم في هذا الفرع أن اللفظة أصيلة في الاستعمال العربي ولها عدة معاني استعملت في مجال العادي للأغراض الدنيوية كما استعملت في الاعتقادات المجردة سواء المتصلة بالأخلاق او الالتزام اتجاه قوة خارجية "محسوسة أو غير محسوسة"، عكس ما ذهب إليه بعض المستشرقين الذين رجحوا كون معنى اللفظة غير أصيلة كما سنرى لاحقا .

¹-المودودي مرجع سابق، ص 116-117

²- كامل الهاشمي، دراسات نقدية في الفكر العربي المعاصر، ط1، مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر، دط، 1416 هـ، ص

- في المعجم الغربي

أمّا الدين في اللغات الغربية الرئيسية: (في الفرنسية Religion - وفي الإنكليزية Religion - وفي اللاتينية Religio).

وفي التقليد المسيحي كلمة دين تعبر عن حال المتدين وكأمثلة على استعمال اللفظة في حياة المتدين المسيحي:

1- حالة رهبانية: état religieux/religious state حالة المسيحي المرتبط بنذور الفقر والطاعة والعفة¹.

2- راهب: religieux /religious عضو جمعية يرتبط أعضاؤها بنذر الفقر والطاعة والعفة².

3- رهبانية: institut religieux/religious institute شخص معنوي أنشأته سلطة شرعية يبرز أعضاؤه، وفقاً للشرائع المختصة بالشخص المعنوي نفسه، ندورا عمومية أبدية أو وقتية بعد انقضاء الوقت³.

4- نذر النذور: profession religieuse/religious profession وعد علي وديني يلتزم به المؤمن الانضمام إلى السلك الرهباني. وهناك الإبراز الاحتفالي أو البسيط، والأبدية أو الموقتة⁴.

نذر ex-voto من معاني هذه الكلمة غرض يقدم لله أو لقدّيسه شكرا على النعمة أو وفاء لنذر. وهو في أغلب الأحيان، كتابة توضع على جدران معبد. قوانين رهبانية: مجمل الأحكام العامة والأعراف التي تحدّد المواقف الأساسية والعلاقات القائمة بين الأعضاء في داخل رهبانية من الرهبانية من الرهبانيات⁵.

¹ - الأب صبحي حموي اليسوعي، المعجم الايمان المسيحي، ط1، دار المشرق، بيروت، لبنان 1994، ص183.

² - المرجع نفسه، ص229.

³ - المرجع نفسه.

⁴ - المرجع نفسه، ص505.

⁵ - المرجع نفسه.

وهناك جدال حول اشتقاق رولجيو، فمعظم القدماء؛ لاكتانس، أوغسطين¹، سرقويس. فقد ترد كلمة religion معنى نشاطات إنسانية يهتم بها ويمارسها جميعاً من البشر وفي كل البقاع. وفي اللاتينية ترد هذه الكلمة مجزأة كما يلي religo وقد اختلف العلماء عند إرجاع هذه الكلمة إلى جذورها، فقد اقترح سيسرو أن الجذر leg يعني المراقبة أو الملاحظة وخاصة مراقبة الأجرام السماوية أو الإلهامات السماوية الدينية². أما سيرفيوس فله رأي مخالف؛ فالكلمة جاءت من جذر آخر هو lig وتعني الرابطة أو العلاقة المشتركة بين الإنساني والإلهي، ويمكننا اعتماد التفسيرين كما فعل القديس أوغسطين إذ رأى أن كلمة دين religion تتضمن المعنيين السابقين.

إذ يستخرجون الدين Religio من religare ويرون فيه فكرة الربط: سواء الربط الواجب اتجاه بعض الممارسات وإما الربط الجامع بين الناس أو بين البشر والآلهة من جهة ثانية يشتق شيشرون الكلمة religere بمعنى تحديد الرؤية بدقة ويذكر لالاند تعريف الدين بأنه:

أ: مؤسسة اجتماعية متميزة بوجود إيلاف من الأفراد المتحدين

1- بأداء بعض العبادات المنتظمة وباعتماد بعض الصيغ

2- بالاعتقاد في قيمة مطلقة لا يمكن وضع شيء آخر في كفة ميزاتها، وهو اعتقاد تهدف الجماعة إلى حفظه

3- بتنسيب الفرد إلى قوة روحية أرفع من الإنسان وهذه ينظر إليها إما كقوة منتشرة، وإما كثيرة أو هي وحيدة هي الله.

¹ - الخلافات التي ظهرت بين علماء النصارى عن العقيدة الدينية كالتثليث والحلول وغيرها، فعمدوا إلى تشكيل لجنة تتولى معالجة تلك الخلافات، وصاغوا أصول العقيدة المسيحية من خلال التصويت بالأغلبية، بينما شجّبوا سواها من الآراء وعدّوها تصوّرات باطلة. لقد عرف الأشخاص الذين أدّوا الدور الرئيسي في العملية هذه، بـ "آباء المسيحية"، وأشهرهم القديس أوغسطين (354-430م). كان أوغسطين من أم نصرانية واعتنق في شبابه الديانة المانوية، ثم انصرف إلى فلسفة أفلاطون ومدرسة أفلوطين، فتأثر بنحو كبير بهذا الاتجاه، كي يعتنق المذهب المسيحي في نهاية الأمر. أخذ أوغسطين بدراسة أصول العقيدة النصرانية مستثمراً الفكر الفلسفي، فترك كتباً عديدة عن التوحيد والتثليث والحلق وحقيقة النفس وخلودها، إضافة إلى موضوع الخطيئة والثواب ومصير الإنسان ونحو ذلك. وفي أعماله هذه قام أوغسطين بالتوفيق بين فلسفة أفلاطون والمعتقد المسيحي ضمن منهج معين، وقد درس برتراند راسل فلسفة أوغسطين وآراءه في اللاهوت بشكل تفصيلي. تاريخ فلسفه غرب برتراند رسل

² - بطرس عبد الملك وآخرون، قاموس الكتاب المقدس، القاهرة: دار الثقافة، 1995 ص 382.

ب: نسق فردي لمشاعر واعتقادات وأفعال مألوفة، موضوعها الله. "الدين هو تحديداً المطالبة بوجهة نظر الشعور والإيمان، إلى جانب وجهة نظر العلم¹.
ويعلق لالاند على هذا التعريف الذي نقله بأنه يتجاهل العنصر الأصلي والخصوصي للدين في وعي الإنسان المتدين، فذلك العنصر ليس موضوعاً ولا فكرة أو قوة قد يمتلكها الإنسان لأنه قد كونها أو استحوذ عليها، بل هو ذات كائن حي ومريد وخفي لا تدركه الأدوات الطبيعية لفكرنا ولفعلنا، ولا يكشف عن ذاته إلا بالشهادة التي يصرح بها عن ذاته وعن تعاليه الشأني، بالرسالة أو المأمور بها في المعتقدات والممارسات التي تضع في متناولنا مكنونته بالذات، أي عدم قابليته للبلوغ إلا بذاته² تلك الصفة المميزة للدين لا تكفي للإحاطة بها التفسيرات الفلسفية وهنا يقترب لالاند من التجربة الصوفية التي تصور الدين في بعده الروحي العميق كما وصفه ولتر ستيس نقلاً عن وايتهد³ إن الدين عيان لشيء يقوم فيما وراء المجرى العابر للأشياء المباشرة أو خلف هذا المجرى أو في باطنه شيء حقيقي ولكنه مع ذلك لا يزال ينتظر التحقق، شيء يخلع معنى على كل ما من شأنه أن ينقضي، ولكنه في ذلك يند عن كل فهم .
شيء يعد امتلاكه بمثابة الخير الأقصى، ولكنه في الآن نفسه عصي بعيد المنال، شيء هو المثل الأعلى النهائي، ولكنه في الوقت نفسه مطلب لا رجاء فيه⁴

¹ - لالاند أندريه، موسوعة لالاند الفلسفية، ط2، الجزء الثاني، منشورات عويدات، بيروت ن 2001، ص1204- 1205

² - المرجع نفسه، ص 1205

³ - ألفرد نورث وايتهد Alfred North Whitehead كان عالماً رياضياً وفيلسوفاً إنجليزياً. من فلاسفة الواقعية الحديثة-neo-realism . ولد في رامسغيت Ramsgate بجزير دثانت شرقي ساحل كنت Kent بإنكلترا في 15 من فبراير 1861م -، من أب قسيس أنغليكاني فكان لنشأته الدينية واتصاله بالمجتمع الريفي وإحساسه بالطبيعة أثر واضح في فلسفته. درس الرياضيات والتاريخ والآداب الكلاسيكية (اللاتينية واليونانية)، ذلك بعد إتقانه منذ الصغر كلا اللغتين اللاتينية واليونانية الأمر الذي سهل له قراءة الترجمة السبعينية للعهد القديم. ، الحاصل على وسام الاستحقاق (OM) وعلى زمالة الجمعية الملكية (FRS) وقد كتب في الجبر والمنطق وأسس الرياضيات، وكذلك في فلسفة العلوم الفيزياء والميتافيزيقا والتعليم. أشرف وايتهد على أطروحات درجة الدكتوراة لكل من برتراند راسل وويليام فان أورمان كوين، ومن ثم أثر في منطق الفلسفة التحليلية، بل وجميع عناصرها في الواقع. وقد شارك في تأليف مبادئ الرياضيات الحديثة مع راسل، وكذلك في وضع الأطروحة الميتافيزيقية العملية والواقع. توفي 30 من ديسمبر 1947م. من موقع <http://ar.wikipedia.org/wiki> والموسوعة العربية

<http://www.arab-ency.com/> بتاريخ 2014/09/08 11.55

⁴ - ستيس ولتر، الزمن والازل، مقال في فلسفة الدين، ترجمة الدكتور زكريا إبراهيم، المؤسسة الوطنية للطباعة والنشر، بيروت 1969، ص12.

ولكن إذا تفحصنا الكلمة اليونانية التي تعني أيضا الدين فإن ترجمتها الحرفية هي الاستلهام والتكهن، عن طريق ممارسة الشعائر والمراقبة الدقيقة وهذه لا تعبر بصدق عن ما تحدث به المسيح بأن ملكوت السماوات لا يأتي عن طريق التكهن، ولا عن طريق الطقوس الكلاسيكية إن ملكوت السماوات يتحقق بتحرر الإنسان من داخل القلب و الشعور وليس بالمظاهر الخارجية.¹

والشائع في الفكر المسيحي أن كلمة religion تعني علاقة متينة بين النفس الإنسانية والذات الإلهية المقدسة، ولكن علاقة كهذه تعد ثابتة كالطريق أو الطريقة غير خاضعة للتغيير أو التطور.²

مما سبق نستنتج أن :

- الدين لفظة غير واضحة الاشتقاق فهي قد تعني الربط بين شيئين (كونين, الله والإنسان مثلا)³، و الدين كلمة مشتقة من اللاتينية (relegere) تعني (احترام وتكريس عبادة) أو من الفعل (religare) بمعنى الروابط : أي الدين هو وجود الصلة التي تربط الإنسان بالله كمصدر لوجوده ، كما ترجم ذلك التقاليد المسيحية.⁴

فهي تأتي من

• observer soigneusement=,,relegere المرعاة الدقيقة بحسب

Cicero شيشرون (106-43 ب.م) (neglegere=,,عكس

الاهمال)تتعلق بالصقوس التي تؤدي للألهة

¹ - أ.س. بوكيت أميريكين، مقارنة الأديان، ترجمة رناسامي الخش، دار الرضوان، حلب، ص 7-8.

² -Pierre Chavot . Le Dictionnaire De Dieu .Italie Editions de La Martiniere.p551.

³ -Gérard Durozoi-André Roussel-DICTIONNAIRE de philosophie,Nathan. Imprime en France par I.M.E 2003, P.195.

⁴ -ibid ;gerard durozoi ;p78.

• religare = الربط¹ بحسب الدلالة التي اختارها Augustinus القديس
أوغسطين (354-430)

■ الفرع الثاني : اصطلاحا

Ñ الدين في الفكر الإسلامي

وإن كان هناك تباين كبير في المعنى اللغوي، فهو لا يعطينا تماماً المفهوم الذي يعرفه الناس ويستخدمونه في أعرافهم ومصطلحاتهم، و اختلف في تعريف الدين اختلافاً واسعاً حيث عرفه كل إنسان حسب مشربه، وما يرى أنه من أهم مميزات الدين. ثمّة ملاحظة جديرة بالذكر، وهي أن الفكر الإسلامي ليس هو الإسلام المثل بالمثل، بل هو ما أبدعته العقلية الإسلامية .

فالفكر الإسلامي هو اجتهاد عقلي في فهم النصوص قد يخطئ ويصيب فهو غير معصوم في ذلك كله، الفرق بين الإسلام وبين الفكر الإسلامي هو الفرق بين ما ينسب إلى الله وما ينسب للإنسان، والعلاقة بينهما هي علاقة بين طرفين أحدهما قام على الآخر واعتمد عليه، ولكن لا على أن يكون مطابقاً له تمام التطابق².

وقد عرفه بعض العلماء المسلمين بتعريفات متقاربة. فمنهم من عرفه بأنه "الشرع الإلهي المتلقي عن طريق الوحي" وهذا تعريف أكثر المسلمين.

ويوازي هذا التقسيم على مستوى المصطلح الديني القرآني كلمتا الدين والشريعة، فالدين مجموع الاعتقادات العقلية المرتبطة بإثبات الخالق و المبدئ الأول وتوحيده وتنزيهه عن كل نقص، والايمان برسله وكتبه والتصديق بالمعاد ويوم الحساب، وقد تكفل بالخوض في هذه المباحث وما يتعلق بها من مطالب اعتقادية أخرى في تاريخ الفكر الاسلامي ثلاثة علوم بشكل أساسي وهي :

علم الكلام و علم الفلسفة و علم العرفان النظري وأما الشريعة فهي مجموع الآداب والأوامر العملية والنواهي التكليفية التي يشرعها الله ورسوله مما يرتبط بالجانب السلوكي العملي، وتبحث مسائل الشريعة بشكل مباشر أو غير مباشر في عدة علوم هي الفقه والاصول والرجال (=علم الرواية)

¹nouer, renouer; l'ame qui s'est séparée de dieu se „renoue“ avec lui

يربط ويُعيد الربط: الروح التي تفترق عن الله تعود وترتبط به .. -

²-محمد الغزالي، ليس من الإسلام، مكتبة وهبة، ط6، القاهرة، 1993، ص137.

والحديث (=علم الدراية)، بالإضافة الى ارتباط علوم أخرى بالشريعة بنحو من الانحاء كعلوم العربية والمنطق والتفسير .¹

و قد ذكر ابن القيم² أنّ دلالة لفظة الدين في القرآن على عشرة أوجه بحسب بعض المفسرين:

- 1-الإسلام : . وقد يُراد بالدين إذا ذكر في القرآن: الإسلام خاصة، كقوله تعالى: {أَفَغَيْرَ دِينِ اللَّهِ يَبِغُونَ} ³، وقوله: {هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ} ⁴ .
- 2- التَّوْحِيد : وَمِنْهُ قَوْلُهُ تَعَالَى : {وَمَا أَمْرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ} ⁵ .
- 3- الحِسَاب : وَمِنْهُ قَوْلُهُ تَعَالَى فِي: {يَوْمَئِذٍ يُوفِيهِمُ اللَّهُ دِينَهُمُ الْحَقَّ} ⁶ .
- 4- الجَزَاء : وَمِنْهُ قَوْلُهُ تَعَالَى: {مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ} ⁷ ، وَفِي: {هَذَا يَوْمَ الدِّينِ} ⁸ .
- 5- الحُكْم: وَمِنْهُ قَوْلُهُ تَعَالَى: فِي {مَا كَانَ لِيَأْخُذَ أَخَاهُ فِي دِينِ الْمَلِكِ} ⁹ .
- 6- العُدَد: وَمِنْهُ قَوْلُهُ تَعَالَى : {مِنْهَا أَرْبَعَةٌ حَرَمَ ذَلِكَ الدِّينَ الْقِيمِ} ¹⁰ ، أَي: العُدَد الصَّحِيح.
- 7- العَادَة: وَمِنْهُ قَوْلُهُ تَعَالَى فِي: {قُلْ أَتَعْلَمُونَ اللَّهَ بِدِينِكُمْ} ¹¹ .
- 8- المِلَّة: وَمِنْهُ قَوْلُهُ تَعَالَى: {وَذَلِكَ دِينِ الْقِيَمَةِ} ¹² ، أَي: وَذَلِكَ دِينِ المِلَّةِ المُسْتَقِيمَةِ.
- 9- الحُدُود: وَمِنْهُ قَوْلُهُ تَعَالَى فِي {وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ} ¹³ .
- 10: الطَّاعَة: وَمِنْهُ قَوْلُهُ تَعَالَى فِي: {وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ} ¹⁴ .

¹-قضايا الفكر المعاصر ص13

²-جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي، نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر (المتوفى: 597هـ)، المحقق: محمد عبد الكريم كاظم الراضي، ط:1، الناشر: مؤسسة الرسالة ، لبنان/ بيروت1404هـ - 1984م ص297.

³-آل عمران:83

⁴- التوبة: 33، الفتح:28، الصف:9.

⁵- البينة:5 .

⁶- النور:25

⁷- الفاتحة:4

⁸- الصافات:20

⁹- يُوسُف:76

¹⁰- التَّوْبَةُ:36

¹¹- الحجرات:16

¹²-البينة:5

¹³- النُّور:2

¹⁴- سُورَةُ التَّوْبَةِ:29

وَقَالَ ابْنُ قُتَيْبَةَ: لَا يَطِيعُونَهُ.

وَقَدْ أَلْحَقَ بَعْضُهُمْ وَجْهًا حَادِي عَشْرَ فَقَالَ: وَالِدَيْنِ: الْقُرْآنُ. وَمِنْهُ قَوْلُهُ تَعَالَى: {أَرَأَيْتَ الَّذِي يَكْذِبُ بِالذِّينِ} ¹.

وأحياناً يُراد به: أصول الدين وعقائده، كما في قوله تعالى: {شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ كَبُرَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ اللَّهُ يَجْتَبِي إِلَيْهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ يُنِيبُ} ². "

مما سبق فاللفظة الدين في القرآن تعني العشر معاني التي ذكرها ابن القيم أما المفكر الياباني فيرى أن الطاعة والعبودية هما أبرز معنيين للفظه الدين في القرآن ³.

- ألفاظ ذات صلة الفرق بين الدين والملة

لقد أوضح الجرجاني -بشكل جلي- الفرق بين الدين والملة فهما عنده متحداً بالذات، ومختلفان بالاعتبار، فإن الشريعة من حيث إنها تُطاع تسمى ديناً، ومن حيث إنها تُجمع تسمى ملة، ومن حيث إنها يُرجع إليها تسمى مذهباً. وقيل الفرق بين الملة والدين والمذهب: أن الدين منسوب إلى الله تعالى والملة منسوبة إلى الرسول- صلى الله عليه وسلم- والمذهب منسوب إلى المجتهد ⁴.

وقال ابن الكمال: الدين وضع إلهي يدعو أصحاب العقول إلى قبول ما هو عن الرسول، وقال غيره: وضع إلهي سائق لذوي العقول باختيارهم المحمود إلى الخير بالذات ⁵.

أما أشهر تعريف للدين في الفكر الإسلامي وأكثره تداولاً ما نُسب إلى التهانوي في قوله: "إنه وضع إلهي سائق لذوي العقول باختيارهم إياه إلى الصلاح في الحال والفلاح في المال، وهذا يشمل العقائد والأعمال، ويطلق على ملة كل نبي، وقد يخص بالإسلام كما في قوله تعالى: {إن

¹ - ابن الجوزي، المرجع السابق، ص 297.

² - [الشورى: 13]

³ - توشيهيكو إيزوتسو، الله والانسان في القرآن، تر: محمد الجهاد، ط1، المنظمة العربية للترجمة، بيروت 2007 ص 338

⁴ - الجرجاني، التعريفات، تحقيق إبراهيم الأبياري، بيروت: دار الكتاب العربي، 2002، ص 90.

⁵ - الزبيدي، تاج العروس، مرجع سابق، ص 208

الدين عند الله الإسلام}، ويضاف إلى الله عز وجل لصدوره عنه، وإلى النبي لظهوره منه وإلى الأمة لتدينهم به وانقيادهم له"¹

وقد لخصه د. دراز بقوله: الدين وضع إلهي يرشد إلى الحق في الاعتقادات، وإلى الخير في السلوك والمعاملات.²

ويرى القرضاوي معلقاً على تلخيص د. دراز أنه ينقصه³ أن يتضمن (العبادات) مع (الاعتقادات) إلا أن تدخل في عموم السلوك، سواء كان مع الله، أم مع خلقه.

ويُجيز محمد إقبال في مفهوم الدين بقوله: "فالدين ليس علم الطبيعة أو علم الكيمياء الذي يبحث عن الطبيعة في قوانين السببية، ولكن غايته الحقيقية هي تفسير ميدان من ميادين التجارب الإنسانية، هو ميدان الرياضة الدينية الذي يختلف عن ميادين العلوم السابقة كل الاختلاف، والذي لا يمكن رد أسسه إلى أسس أي علم آخر". . ويسهب في بحث طبيعة الرياضة الدينية في موارد متعددة من كتابه، ويتحدث عن رديفتيها التجربة الصوفية والتجربة الدينية. . ويقدم البرهان الفلسفي على ظهور التجربة الدينية، ويخلص إلى أن الفرق بين الدين والفلسفة، يكمن في "أن الدين يهدف إلى اتصال بالحقيقة أقرب وأوثق، فالفلسفة نظريات، أما الدين فتجربة حية، ومشاركة واتصال وثيق... إن الدين في جوهره تجربة، وأنه لا بد أن تكون التجربة أساسه وقاعدته...". . ويُشرِّح التجربة الصوفية الفريدة للحلاج ولغيره من اعلام التصوف الإسلامي⁴.

وأياً ما كانت تعاريف العلماء السابقة لمفهوم الدين فإنه يمكن اعتبار أن الدين في الحياة تتبعه كل جماعة أو يرتضيه كل مجتمع، على اعتباره أن هناك ارتباطاً بين طبيعة النظام الاجتماعي وطبيعة التصور الاعتقادي. بل أن هناك ما هو أكبر من الارتباط الوثيق فهناك الانبثاق الحيوي أو انبثاق النظام الاجتماعي من التصور الاعتقادي، أي أن الأنظمة الاجتماعية قديمها وحديثها المجتمعات المتباينة صادرة أساساً من التصور الاعتقادي لكل مجتمع، فالنصير الاعتقادي ما لا دين المجتمع الذي يتصور في ضوءه حقيقة الوجود وحقيقة الإنسان ووضعه في هذا

¹ -التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ط1، مكتبة لبنان، بيروت، 1996، ص814

² - دراز، أبحاث ممهدة للدين، طبعة دار القلم، الكويت، ص33 .

³ -القرضاوي، الدين والسياسة، من موقع اسلام أون لاين

⁴ - محمد إقبال، تحديد التفكير الديني في الاسلام، ترجمة: عباس محمود، دط، دار: لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1968م، ص.

الوجود وغاية الوجود البشري في الحياة ، على هذا الأساس الى تصور الوسائل التي يمكنه استخدامها لتحقيق غايته في الحياة . فالدين يحدد العلاقة بين الافراد المجتمع ومنظّماته وفي سوء ذلك يتحدد كل نشاط بشري بما فيه مشاعر الافراد و اخلاقهم وعباداتهم وشعائرهم يدهم . إذن الدين لصيق بالبشر وبحياتهم وكل النظم حتى السياسية تنبثق من المفهوم العام الذي تتصوره الجماعة عن وجودها¹ .

ومن أجل تجاوز هذا القصور في تعريف الدين هناك من يقترح إلى ضرورة الاستعانة بالعارفين والحكماء من أجل معرفة أكبر لجوهر الدين و أنساقه²

• الدين في الفكر الغربي

الدين في التقليد الغربي أو في التقاليد الغربية ، مصطلح مثير للجدل سواء من الناحية الاثنولوجية "خاصة من الناحية الجذور الأصلية للمصطلح "وهو يعنى وبشكل متبادل الإيمان، يعرف عادة بأنه الاعتقاد المرتبط بما فوق الطبيعة، المقدس والإلهي، كما يرتبط بالأخلاق ، الممارسات والمؤسسات المرتبطة بذلك الاعتقاد. وبالمفهوم الواسع ، عرفه البعض على أنه المجموع العام للإجابات التي تفسر علاقة البشر بالكون. وفي مسيرة تطور الأديان، أخذت عددا هائلا من الأشكال في الثقافات المختلفة وبين الأفراد المختلفين.

ومن التعريفات التي أتى بها بعض المفكرين الغربيين، وهي مع وفرتها أكثر من أن تحصى، ومع اختلافها وتباينها فإنها في دراستها للأديان كانت تتخذ من المسيحية نموذجا للحديث سواء ما جاءت في صورة مدح للدين أو انتقاص من شأنه؛ لذلك لا تعدوا أن تكون ضمن المعنى المسيحي للدين .

¹ - عبدالله خريجي، علم الاجتماع الديني ، ط:2 دار:رمتانجدةالسعودية، 1990، ص36

² -روجي غارودي ، نداء إلى الأحياء، تر: دوق انفرنوط، (سوريا: دار دمشق، ط1، 1981) ص128.

و لا يجد ماكسيم رودنسون¹ Maxime Rodinson حرجا من الاعتراف بذلك بقوله بأن الغربيين ميالون بطبعهم إلى الحكم على جميع الأديان بحسب النموذج الذي اعتادوا على استعماله، وهو النموذج المسيحي².

ولتوضيح ذلك نورد بعض التعريفات، عرف سبنسر الديانة بأنها نوع من الإحساس يجعلنا نشعر بأننا نسبح في بحر من الأسرار. أما فيورباخ Feurbach فقد رد الدين إلى غريزة تدفعنا نحو السعادة. وكان برغسون يرى في الديانة نوعا من رد الفعل أو الهجوم المعاكس، تقوم به الطبيعة ضد ما قد يتأتى عن استعمال العقل من انحطاط في الفرد وتفكك في المجتمع³.

فريدريك شلايرماخر⁴ Friedrich Schleiermacher عرف الدين في نهايات القرن الثامن عشر بأنه "الشعور بالاعتماد المطلق (العجز المطلق feeling of absolute dependence)".⁵

وقد نقل الدكتور دراز بعض التعاريف لأهم مفكري الغرب في كتابه المخصص للمباحث الدين وأنقل أقوال البعض منها :

وبنقل دراز عن سيسرون قوله من كتابه (عن القوانين):

"الدين هو الرباط الذي يصل الإنسان بالله".

¹ - Maxime Rodinson مكسيم رودنسون: لساني ومؤرخ وعالم اجتماع فرنسي مهتم بالشرق الاوسط والاسلام ولده باريس 26 جانفي 1915 ومات في 23 ماي بمرسيليا كان أستاذا في المدرسة التطبيقية للدراسات العليا .

² -Maxime Rodinson L Islam Politique et Croyance. Librairie Arthème Fayard.1993.p30.

³ - يوسف شلحت، نحو نظرية جديدة في علم الاجتماعالديني، لبنان: دار الفارابي، ط2003، ص1، ص49 .

⁴ -الفيلسوف واللاهوتي الالماني. Schlier Macher 1768-1834.

⁵Ihr (der Religion JS) Wesen ist weder Denken noch Handeln, sondern Anschauung und Gefühl. Anschauen will sie das Universum, in seinen eigenen Darstellungen und Handlungen will sie es andächtig belauschen, von seinen unmittelbaren Einflüssen will sie sich in kindlicher Passivität ergreifen und =erfüllen lassen Schleiermacher , Friedrich , Ueber die Religion , S. 26

و في كتابه (الدين في حدود العقل): "الدين هو الشعور بواجباتنا من حيث كونها قائمة على أوامر إلهية".

ويقول الأب شاتل، في كتاب (قانون الإنسانية): "الدين هو مجموعة واجبات المخلوق نحو الخالق: واجبات الإنسان نحو الله، وواجباته نحو الجماعة، وواجباته نحو نفسه".

ويقول روبرت سبنسر، في خاتمة كتاب (المبادئ الأولية): "الإيمان بقوة لا يمكن تصور نهايتها الزمانية ولا المكانية، هو العنصر الرئيسي في الدين"¹.

أما في تاريخ الأديان فكلمة الدين التي تستعمل لها معنيان لا غير. (أحدهما) هذه الحالة النفسية *etat subjectif* التي نسميها التدين *religiosite*. (والآخر) تلك الحقيقة الخارجية *fait objectif* التي يمكن الرجوع إليها في العادات الخارجية، أو الآثار الخارجية، أو الروايات الماثورة، ومعناها: جملة المبادئ التي تدين بها أمة من الأمم، اعتقاداً أو عملاً. *doctrine religieuse* وهذا المعنى أكثر وأغلب².

أما باستتيد فقد حاول أن يوسّع من دائرة الدين حيث بدأ مسيرته الفكرية بدراسة مشاكل الحياة الصوفية 1931، وعناصر علم الاجتماع الديني 1935 فالدين هو أولاً نشاط رمزي يتميز بأسلوب خاص به، ويحمل بُعداً عاطفياً. إنه نشاط رمزي ليس مراده فقط أداء شعائر وتزكية عقائد بل أن يفهم بشكل عام، وكأنه نشاط ثقافي تام يتكلم عدة لغات³.

والملاحظ أن ماكس ميلر كان أشد تضييقاً لهذه الدائرة، حتى قال: إن الدين هو محاولة تصور ما لا يمكن تصوره والتعبير عما لا يمكن التعبير عنه هو حب الله، فهذه العبارة لا تنطبق في حرفيتها إلا على نوع من الأديان يفصل بين العقيدة و العقل فصلاً تاماً، ويفرض على معتنقيه أن يؤمنوا بما لا تقبله عقولهم، ولا تتصوره أذهانهم. وهذا التعريف أقرب للديانة المسيحية من غيرها⁴.

والحق أن الغربيين ميالون - كما سبق أن ذكرنا- إلى الحكم على جميع الأديان بحسب النموذج الذي ألفوه كثيراً وهو المسيحية، وهنا يتجاوز الإسلام المسيحية والبوذية أيضاً، وينشأ

¹-الدين للدكتور دراز ص 34 وما بعدها.

²-محمد عبد الله دراز، الدين ، ص 29- 32.

³-جان بول ويليم، الأديان في علم الاجتماع، تر: بسمة بدران، بيروت: المؤسسة الجامعية، ط 2001. ص 54-55.

⁴-دراز، الدين، مرجع سابق ، ص 30

الاختلاف من أن الإسلام لا يقدم نفسه كمجرد رابطة بين المؤمنين الذين يعترفون بالحقيقة ذاتها وحسب بل كمجتمع شامل ونظام دولة.

لقد انبثقت المسيحية كما يذكر Maxime Rodinson كحلة صغيرة في ولاية بعيدة عن المركز في إمبراطورية شاسعة، ولم يتبع مؤسس المسيحية إنشاء دولة أبداً، بل ألح على ضرورة احترام أطر الدولة القائمة، لقد أراد أن يعلم الناس أن يعملوا لخلاصهم ولا شيء أكثر، فغاية المسيحية المثلى بناء كنيسة¹.

يبدو من التعريفات المسيحية سواء كانت من رجال دين أو فلاسفة أنها أفرغت من مضامين الدين الأساسية، وحلت محلها مفاهيم تمثل نظرة إيديولوجية قاصرة ولم يفلح الفلاسفة في وضع تعريف جامع للدين يمكن من خلاله تجاوز النموذج المسيحي. ونحن نقر بالقصور والعجز الذي أصاب الفكر الغربي المسيحي في وضع تعريف للدين شامل ومن ثم فهم الظاهرة الدينية، وهذا يعود إلى انخراط الباحثين الغربيين في أحد تيارين:

- تيار الاستخفاف بالأديان واتهامها في كل ما جاءت به، وفاء بما يزعم من احترام العقل وتقديس حرته الفكرية.

- أو تيار الانتصار الأعمى والدفاع عن الديانة المسيحية مع اعتبارها نمطا نموذجيا في دراسة الأديان، وهذا ينطبق بصفة خاصة على تعريفات الدين عند كل من ماكس ميلر وهيغل حتى أضحي هذا النمط الفكري شبيهاً جداً بموقف الباحثين اللاهوتيين² المسيحيين.

¹-Maxime Rodinson L Islam Politique et Croyance-p30 -31.

²- اللاهوت: بحسب كتاب «معجم الإيمان المسيحي» هو: علم المسائل الدينية، وهو يقوم أساساً على النصوص المقدسة والعقائد والتقليد، بحث لاهوتي يتناول جانباً معيناً من جوانب العقيدة أو الأخلاق صبحي حموي اليسوعي (الأب)، «معجم الإيمان المسيحي»، دار المشرق، بيروت، 1994.. ولكن إذا بحثنا عن كلمة «لاهوت» في قاموس اللغة العربية ما نجد؟ نجد على حسب كتاب «المنجد في اللغة العربية المعاصرة» تحت كلمة «لهت» لاهوت: ألوهة، يقابله ناسوت لطبيعة الإنسان (آرامية) // "علم اللاهوت": علم يبحث عن العقائد المتعلقة بالله تعالى، ويقوم عند المسيحيين مقام علم الكلام عند المسلمين. إذا كلمة لاهوت أصلها آرامي ومعناها ألوهة أي الطبيعة الإلهية. نتكلم مثلاً على لاهوت المسيح وناسوته، وتستخدم كلمة لاهوت تعريفاً للكلمة اليونانية "تيولوجيا"، و من حيث تركيبها تعني "علم الله" (ثيو= الله، لوجوس= الكلام المنطقي= العلم) أو الخطاب الذي موضوعه الله. - «دليل عربي يوناني إلى ألفاظ العهد الجديد»، صنفه الأب صبحي حموي اليسوعي، دار المشرق، بيروت، لبنان، 1993م.

إن قصور هذه النظرة في الفكر الغربي يكمن -إضافة إلى استحضار النموذج المسيحي- في أن الفلاسفة الغربيين لم يعتمدوا في دراساتهم على الحقائق التجريبية للأديان، أي لم يلتفتوا إلى الدين في جانبه الحي الفعال، وهذا من شأنه أن يخلف خللا منهجيا هائلا فطريقة البحث في فرع معين تنبع من طبيعة الموضوع.

لقد اقتصرَت الأبحاث الغربية في الأديان على دراسة الآثار التي يتركها الدين على المستوى الفردي والجماعي، وبهذا عجزت عن ملامسة طبيعة الدين وجوهره، لم يسلم من هذا القصور بعض الباحثين المعاصرين للدين؛ إذ أنهم لا يتميزون عما سبقهم إلا في أنهم قد رتبوا بعض الأفكار الرئيسية المتعلقة بالدين، وتناولوها بالتعليق والربط والتحليل، ثم اتخذوا لها ألقابا أو عناوين مختلفة. وكلها في الواقع لم تتخذ التجربة الدينية الفعلية كنقطة بدء، ولم تستفد بهذا في بحثها ودراستها.

إن القصور الذي خلفه تعريف الدين في الغرب مرده إلى دراسة الدين مرتبًا بالأهداف التي يحققها سواء على المستوى الفردي أو الجماعي. فبرزت آراء فلسفية عديدة تنظر إلى أثر الدين والمنفعة التي يسعى إلى تحقيقها وليس إلى ماهيته وطبيعته. ويمكن حصر الأهداف -التي عُني بها الفلاسفة الغربيون- في مجملها وفق المحاور الثلاثة الآتية:

-الهدف الاجتماعي: يمثل الدين مستودعا للقيم الأخلاقية، فالدين برأي كانط يسعى إلى إسداء خدمة نفعية لا يقدر عليه غيره برعايته لأهم مصالح الإنسانية متمثلة في وحدة مشتركة للمنظومة الأخلاقية، يتلاقى حولها بنو البشر عبر عنها كانط بالقانون الأخلاقي العالمي.

وقد يكون كانط محقا فيما ذهب إليه ولكنه فيما يبدو قد قلص دائرة وظيفة الدين وقيد مجال خدمته، بحصره على الجانب الأخلاقي. إن ما يتطلع إليه المرء من ربه حتى في دائرة الأخلاق نفسها لا يقتصر على أن يجعل الخير واجبا بل هو يرجو إلى جانب ذلك عونه وتوفيقه على استدامة الصلاح و الحياة الطيبة، كما أنه يشعر بحاجته إلى الله في مجالات كثيرة أخرى تضمنها التجربة الدينية.

ومع أهمية الأخلاق في المنظومة الدينية لدرجة أضحت بعض الديانات منظومات أخلاقية خالصة تكاد تخلو من إشارات عقائدية كالبودية فأصبحت عند بعض الباحثين مذهبا أخلاقيا. ولكن هذا لا يعني الادعاء بأن الأخلاق هي جوهر الدين¹.

وشجع المسيحيون الاتجاه الأخلاقي للدين فرسموا للمسيحية أسمى صيغة خلقية، ولكن يؤخذ على هذا الرأي استبعاده للعناصر النظرية والعاطفية في الحياة الأخلاقية أي أنهم يُقصدون أجزاء من الدين.

ويعلق مالك بن نبي على الدور الأخلاقي للدين بقوله أين يقول إن التأكيد على الواجب الأخلاقي وحده قد ينفي الشعور بالواجب نحو الله و الاستغناء عنه، فالتعاليم الأخلاقية الإسلامية ترنو إلى تحقيق سعادة الإنسان بقدر ما ترنو إلى رعاية مصالح الآخرين، وهي كما يذكرها تدفع الفرد على أن ينشد دائما ثواب الله قبل أن يهدف إلى تحقيق فائدة بعينها².

ويضيف شلحت بأن الدين ظاهرة سوسولوجية تضطلع بأدوار عديدة ليست أخلاقية فحسب بل تمتد إلى أصدمة سياسية واقتصادية، وعلى الباحث أن يدرس هذه الأدوار بذاتها، فالمطلوب علميا هو درس ما يحدث في المجتمع، وتحديد نسبة الحدث الديني وقوته، وتبيان أثره وتأثيره، وخصوصا تأثره بالمجتمع الذي يعتنقه وهذا موضوع علم الاجتماع الديني³.

-الهدف نفسي وعاطفي: يضطلع الدين بوظيفة سامية في تلبية حاجات نفسية وعاطفية، فالطقوس الدينية والشعائر التعبدية التي يقوم بها المتدين لها أبلغ التأثير في تلبية هذه الحاجات، وفي هذا الإطار تتبلور المواضيع الكبرى للدين كالعبادات والطقوس الدينية.

تولى الاهتمام بهذا الهدف بشكل خاص علم النفس الديني الغربي، ومعتقديه لمادة غزيرة خاصة في بيان حاجة المتدين الملحة لإشباع حاجاته من خلال قيامه بالطقوس الدينية فإن الفكر الغربي نظر إلى الدين باعتباره النفعي من حيث إشباعه لأغراض نفسية. وتغاضى عن المعيار القيمي الذي يميز الدين.

¹ - محمد كمال إبراهيم جعفر، في الدين المقارن، دار الكتب الجامعية، القاهرة، مصر، ص 65.

² - مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، ترجمة عبدالصبور شاهين، دار الفكر، دمشق، سوريا، ص 248.

³ - يوسف شلحت، نحو نظرية جديدة في علم الاجتماع الديني، ط 1، دار الفارابي، بيروت، 2003، ص 13-14.

-فكري عرفاني: يسعى المتدين إلى التطلع إلى اليقين البرهاني والساكن النفس إلى العقد الإيماني في اعتلاء العروة الوثقى؛ فيسمو سره على القدس لينال من روح الاتصال.¹

ومن أشهر من عبر عن هذا الهدف الذي يرجى من الدين هيجل الذي عرف الدين بقوله: إنه المعرفة التي تكتسبها النفس المحدودة لجوهرها كروح مطلق. ويدلل هيجل على فكرته على أساس أن كل الديانات إنما تتطلع إلى تحقيق اتحاد الألوهية بالإنسانية، وبناء على ذلك فإن تنوع الديانات في نظر هيجل كأشياء مرت بأطوار تدريجية لتحقيق هذه الوحدة حتى نصل إلى المسيحية التي تجسد هذه الوحدة فهي قمة البناء.²

إذن لا يمكن التعويل على التعريفات المسيحية الغربية للدين؛ لأنها مبنية على الشعور النفسي والإحساس الداخلي، فهي إما غير علمية وإما ناقصة ومتحيزة للنموذج المسيحي لا تستطيع أن تفلت منه، وهي بذلك لا تفي بالغرض، وهذا ينطبق على مصطلحات دينية لم يستطع الفكر الغربي الإمام بمضمونها، وسبر أغوارها كالوحي والنبوة والعرفان ونحوها. وهنا يتضح القصور في فهم الظاهرة الدينية، باعتبارها وليدة المجتمع فهو الذي ينتج الظاهرة الدينية ويوجهها فهي معرفة أنتجها البشر، لا وحيا ولا سرا يتعذر فهمه.

بما سبق فإن العقائد الدينية هي من إنتاج مجتمعاتها عبر تغيرها وتطورها، وليست من إنتاج أفراد، أو رجال دين، أو أنبياء، أو رسل أو كهنة، أو عرافين.. فهؤلاء الأفراد الذين يحترفون لهنة الدينية المقدسة هم من المجتمع، وهم يمثلون المقدس في الحياة الاجتماعية؛ لذلك فإننا لا نكاد نعثر في قاموس علم الأديان المقارن الغربي على مفاهيم حول النبي أو الرسول؛ لأنه وفق الأطر المنهجية المتبعة يعجز هذا العلم عن شرح هذه الظواهر؛ فيفرض ذلك إلى إقصائها عمدا من قاموسه.

وهذا من شأنه أن يخلف نقضا فظيحا في دراسة الظاهرة الدينية بتجربتها من المعاني الباطنية التي تميزها وبذلك يلغي المعرفة الدينية الخالصة.

¹ - ابن سينا، الإشارات، (المطبعة الخيرية، ط1، 1325 هـ) ج2، ص.104. التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، 1996 م، ص814.

² - هانس كينغ، مشروع أخلاقي علمي، ترجمة جوزيف معلوف وأورسولا عساف، ط1، المكتبة البولسية، لبنان، 1998 م، ص229.

وفي خضم هذه التعريفات المسيحية والإسلامية ألا يمكن تحديد ماهية الدين نستشف منها الخصائص والعناصر الجوهرية التي تميز النزعة الدينية أو الشعور الديني بوجه عام. إننا نعتقد أن عبد الله دراز وُفق إلى حد كبير في اكتشاف هذه الخصائص التي لا تقصي أي دين عرفه الإنسان، فالدين ينظر إليه أولاً من حيث هو حالة نفسية داخلية بمعنى التدين، فهو الاعتقاد بوجود ذات - أو ذوات غيبية - متعالية لها شعور واختيار، وتملك التصرف التام في شؤون الإنسان، اعتقاد من شأنه أن يبعث على مناجاة تلك الذات السامية في رغبة ورهبة، وفي خضوع وتمجيد وبعبارة موجزة هو الإيمان بذات إلهية جديدة بالطاعة والعبادة. أما إذا نظرنا إليه من حيث هو حقيقة خارجية فالدين هنا هو جملة النواميس النظرية التي تحدد صفات تلك القوة الإلهية، وجملة القواعد العملية التي ترسم طريق عبادتها¹.

• المطلب الثاني: مفهوم الدين في النصوص المقدسة

قبل الحديث عن مفهوم الدين في النصوص المقدسة، نذكر مسألة في غاية الأهمية خاصة بالدين وعلاقته بالنصوص الدينية المقدسة، وهي دلالة تعبير في المصطلح العام في الديانات الكتابية أن النص مرتبط بجهة مقدسة علياً وهي الفاعل الحقيقي والمؤثر الوحيد في الوجود وقد تكلم بواسطة نص للمجموعة المستهدفة وهذا عائق مهم يقف في تحديد مفهوم دقيق وعمام للدلالة اللغوية للدين سواء على مستوى المعجم النصي "ضبط اللفظ كمفردة" أو كمنظومة من المفاهيم التي تحملها اللفظة والتي يضيفها السياق مما يخلق أنظمة متشابكة يصعب فصل مفاهيمها هذا من جهة ومن جهة أخرى يعتبر النص الرافد الأساسي الذي يعطي الفهم الحقيقي للدين، فهو عنصر من العناصر المكونة للدين - كنظام متناسق متكون من شق نظري - يمثل النص المقدس جزء منه وشق عملي؛ الطقوس والشعائر الدينية - وفي نفس الوقت هو مصدر المفهوم، وهذا الأمر يختص بالأديان الكتابية بصفة عامة وهي خاصية تنفرد بها عن باقي الديانات والتي يطلق عليها

¹ - دراز، الدين، مرجع سابق، ص 44.

الديانات البدائية في مصطلح تاريخ الأديان أو وثنية أو أممية في التقليد الإسلامي¹ وكذا الأغبيار² في اليهودية

إذن تنقسم الأديان من حيث احتوائها على نصوص مقدسة³ إلى قسمين:

1- ديانات تضم كتب تعبر عن مضمون الدين وهذا بغض النظر عن مصدرها، فإنها محكومة بالضرورة بالمعنى الذي تحدده تلك الكتب لمفهوم الدين في منظومتها، بالإضافة للطقوس العملية المتواترة ومحملها يكون المنظومة الدينية الشكلية التي تحفظ مفهوم الدين المجرد والسلوكي لها. ومن ثمة فالنص الديني المقدس هو المسؤول عن الدين من كل النواحي فهو يوجه ويحدد طريقة التواصل بها، كالديانات الإبراهيمية.

2- ديانات تفتقد لكتاب تحدد المفهوم النظري له ومن ثمة حافظت على السلوك العملي للدين من دون ترجمة لذلك السلوك في وثائق أو ما يعرف بالنص مضاف له كلمة المقدس لأنها بالغالب يتمحور حول المتعالي والتي تعتبر الفاعل الرئيسي في تكوين الدين بشقيه الجزء المجرد والجزء العملي له أو تنسب للمقدس تأليف النص وتنزيله على الوسيط المختار.

إذن النص ليس عنصر أساسي في تكوين مفهوم الدين شامل لكل أديان الجنس البشري، أي يختص فقط ببعض الأديان وهذا موافق للتقسيم القرآني للأديان "أهل الكتاب والأميين مصداق للآية الكريمة " فَإِنْ حَاجُّوكَ فَقُلْ أَسْلَمْتُ وَجْهِيَ لِلَّهِ وَمَنِ اتَّبَعَنِ وَقُلْ لِلَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَالْأُمِّيِّينَ أَأَسْلَمْتُمْ فَإِنْ أَسْلَمُوا فَقَدِ اهْتَدَوْا وَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ"⁴ وكذلك قوله تعالى " وَمَنْ أَهْلَ الْكِتَابِ مَنْ إِنْ تَأْمَنَهُ بِقِنطَارٍ يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ وَمِنْهُمْ مَنْ إِنْ تَأْمَنَهُ بدينارٍ لَا يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ إِلَّا مَا دُمْتَ عَلَيْهِ قائماً ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ

¹ - "هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلِ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ. "الجمعة: 2

² - الأغبيار مصطلح ديني يهودي يطلقه اليهود على غير اليهود. وهو المقابل العربي للكلمة العبرية «جوييم» «بالعبرية: (، وهذه هي صيغة الجمع للكلمة العبرية «جوي» «بالعبرية: (التي تعني «شعب» أو «قوم.»، تتبدى النزعة المتطرفة في التمييز الحاد والقاطع بين اليهود كشعب مختار أو كشعب مقدس يحل فيه الإله من جهة والشعوب الأخرى التي تقع خارج دائرة القداسة من جهة أخرى. فقد جاء في سفر أشعيا (6.5/61): "ويقف الأجنب ويرعون غنمكم ويكون بنو الغريب حرائكم وكراميتكم. أما أنتم فتدعون كهنة الرب تسمون خدام إلهنا. تأكلون ثروة الأمم وعلى مجددهم تتأثرون".

³ - سأنتظر مفهوم القداسة في مبحث مفهوم النص الديني

⁴ -آل عمران: 20

قَالُوا لَيْسَ عَلَيْنَا فِي الْأُمِّيِّينَ سَبِيلٌ وَيَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ¹ وَهُوَ الَّذِي
بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ
كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ².

■ الفرع الأول : مفهوم النصوص الدينية المقدسة

قبل الشروع في الحديث في هذا الموضوع نذكر بمسألة، ألا وهي أن النص الديني المقدس، يحتل مكانة هامة في كل الديانات التي تعتمد على النصوص الدينية كمرجعية لاستنباط منظومتها الدينية بكل ما تحمله هذه الأخيرة من مبادئ وعقائد وطقوس تهتدي بها المجموعات المؤمنة بما في تدبر شؤونها الحياتية والغيبية، فهو يعد المحور الأساس الذي تدور عليه الديانة والعنصر الحيوي الذي يضمن لها الاستمرار، خاصة بعد وفاة منسئ الديانة، وهو يعد في نظر المجموعة المؤمنة به من بين أقدس أثر وصل إليها من حقبة شهدت نوع من التجربة المباشرة مع المتعالي حيث كان الالتقاء مع هذا الأخير والذي يطلق عليه في الديانات الإبراهيمية الله³ وان اختلفت الطريقة التي كان بها هذا الالتقاء، لأنه لا يوجد اتفاق بين الديانات الثلاث حول العلاقة التي تربطه بمخلوقاته و المقربين منه حيث يختصهم بصلة تختلف عن باقي المخلوقات، فمثلا الرابطة بحسب الإسلام هي الوحي كما في قوله تعالى ﴿ وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكَلِمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بَأْذَنِهِ مَا يَشَاءُ ۗ إِنَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ۗ ﴾⁴ ، وكلما كان النص الديني قويا من حيث المعرفة، ثابتا من حيث السند، سليما من حيث العلم، مقبولا من حيث الأخلاق، كانت الديانة أكثر انتشارا واعتناقا من طرف البشر، إضافة إلى ما تؤديه الأحوال السياسية والاقتصادية

¹ - آل عمران: 75

² - الجمعة: 2

³ - رغم الاختلافات الكبيرة حول كنه المتعالي في ذاته، بين مختلف المؤمنين به وتدخل في صلب عقائدهم وهذا ليس مجال

بحثنا في هذا البحث

⁴ - الشورى: 51 .

التي تنشأ فيها الديانة من دور بالغ الأهمية في استمرار هذه الديانة وتطورها¹. وللنصوص الدينية سلطة عقائدية وأخلاقية لا يمكن أي عالم اجتماع أو لاهوتي انكارها إطلاقاً².

و النصوص المقدّسة مركب إضافي يتكون من لفظة "النصوص" وهي جمع "نص" والمقدّسة بمعنى "مقدس"، لذا سنتعرض للبحث بالتفصل عن اللفظتين في اللغة والاصطلاح قصد الوصول للمعنى المراد منهما.

1- مفهوم النص الديني في الفكر الاسلامي

إن المسلمين يملكون -بالإضافة إلى القرآن - نصوصاً دينية أخرى أيضاً³. ويعتقد أغلب المسلمين بأن القرآن⁴ من أوله إلى آخره إنما هو من الكلام الإلهي المباشر بلا أي نقيصة، كما أنه لم يتعرض للتحريف بمعنى أنه لم ينقص في أية مفردة أو حرف كما لم تجر عليه أية زيادات، إن تلك المفردات هي ذلك الوحي الإلهي الذي أنزله الرسول جبريل الأمين على النبي صلى الله عليه و سلم وقرأه على الناس.

1-النص لغة:

إن المفهوم اللغوي لكلمة (نص) في لسان العرب في مادة: نحص هو : رفعُ الشيء

فَنَصَّ الحديثَ يَنْصُهُ نَصًّا: رَفَعَهُ، وكل ما أُظْهِرَ، فَقَدْ نَصَّ⁵.

1- يوسف الكلام، تاريخ و عقائد الكتاب المقدس بين إشكالية التقنين والتقنين و التقديس، ط1، دار صفحات للدراسة و النشر، 2009م، ص15 .

²pièrre de Tartas ,la bible de Jerusalem ,introduction de pièrre Benoit ,Panagiotis Bratsiotis ,George Casalis ,rabin André Zaoui, Richard Dupuy,Paris édition Rombaldi ;1971,Tome1,p :15.

³ - وهذه النصوص ذات حجم أكبر بكثير من النص القرآني نفسه، فالروايات أو الأحاديث التي يُنقل معظمها عن النبي (ص) أو بقية المعصومين(عند الشيعة) تصنف كنصوص دينية، وهي في أغلب الأحيان بحاجة إلى توضيح وشرح، وذلك بالرغم من أن كلمة "تفسير" يختصّ تداولها في نطاق النص القرآني فيما يستفاد في مورد الروايات من كلمات من قبيل "الشرح" و"البيان". إن حجم النصوص هو الآخر متفاوت فيما بين الفرق الإسلامية؛ فالشيعة الإمامية - ونظراً لاعتقادها 12 معصوماً - تمتلك حجماً أكبر بكثير من الأحاديث فيما تملكه من الموروث الثقافي.

هذا ولكننا هنا سوف نركز نظراً على ما يرتبط بتفسير آيات الكتاب الإلهي

⁴ - تعرضت للمفهوم القرآن لغة واصطلاحاً، عندما تعرضت للمفهوم القراءات وهذا لكون لفظة القرآن من أحد معانيها معنى

الجمع وهو ما تشترك به مع أحد معاني القراءة لغة

⁵ - ابن منظور، لسان العرب، مرجع سابق، مادة نصص.

وقال عمرو بن دينار: ما رأيت رجلاً أنصَّ للحديث من الزُّهري أي أرفع له وأسند. يقال: نصَّ الحديث إلى فلان أي رفعه، وكذلك نصَّته إليه. ونصَّت الطيبةُ جِدها: رفَعته. ووَضَعَ على المنصَّة أي على غاية الفضيحة والشهرة والظهور.

والمِنْصَّةُ: ما تُظَهَّر عليه العروسُ لثرى، ونصَّ المتاعَ نصًّا: جعلَ بعضه على بعض. والشواء نص. بتضعيف الصاد. نصيصا: صوت على النار، ونص القدر: غلت، ونص على الشيء ينص نصا: عينه وحدده، ويقال نصوا فلانا سيدا: نصبوه.¹

فالنص في اللغة يدور على عدة معان هي: الرفع و الإظهار، و جعل بعض الشيء فوق بعضه، و بلوغ الشيء أقصاه و منتهاه، و التحريك، و التعيين على شيء ما، و التوقيف و الاستقصاء و المناقشة.

ويعلق أ.د. ملفوف صالح الدين² على تباث لفظة نص في الاستعمال العربي وعدم تغير دلالتها في المعاجم العربية ويتعجب بقوله في مقال "و من العجيب عدم وجود اختلاف يذكر في معنى (نص) بين المعاجم العربية القديمة ، فما نجد عند الزمخشري المتوفى سنة 538 هـ ، نجد عند ابن حجر العسقلاني³ ، في شرحه لكتاب الزمخشري الذي عنوانه (غراس الأساس) ، و هذا ما يتكرر عند الزبيدي المتوفى سنة 1205 هـ ، في كتابه (تاج العروس) لولا أنه ذكر عبارة شائعة في عصره و ما قبله من العصور ، و هي عبارة (نصت الفقهاء) و قد فسرها بالدليل ، مستندا على المعنى الأصولي لكلمة النص ، و يبدو أن النص بمعنى القول العادي غير المرتبط بالكتاب و السنة قد تطور عن هذه العبارة ، و أصبح يعني أشياء أخرى كثيرة ."⁴

ويعرف المعجم الوسيط النص " صيغة الكلام الأصلية التي وردت من المؤلف. والنص: ما لا يحتمل إلا معنى واحدا، أولا يحتمل التأويل."⁵

¹ - ابن منظور، لسان العرب، مرجع سابق، جزء 7 ص 97

² - أستاذ جامعي بالمركز الجامعي خميس مليانة (الجزائر)

³ - المتوفى سنة 852 هـ

⁴ - مفهوم النص في المدونة النقدية العربية، ملفوف صالح الدين، 28/ 9/14 www.manifest.unir.ourgla.dz

على ساعة 13:25 .

⁵ - المعجم الوسيط، إبراهيم مصطفى / أحمد الزيات / حامد عبد القادر / محمد النجار، مجمع اللغة العربية بالقاهرة، دط، دار:

الدعوة، ج: 2، ص: 926.

2-النص اصطلاحا

لقد تنوعت تعريفاته بتنوع التخصصات العلمية ، و بتنوع الاتجاهات ، و المدارس المختلفة ، و قبل استعراض بعض من تلك التعريفات تجدر الإشارة إلى انتقاد وجهته نحلة الأحمدي للمهتمين بمفهوم النص في الدراسات العربية المعاصرة، حيث تقول : « إن مفهوم النص الذي تشتغل عليه الدراسات العربية الحالية مفهوم أجنبي لمصطلح عرب خطأ ، و لم يجد ما يطابقه في اللغة العربية ... فالذين يقولون بالنص يحصرون معناه بالظهور ، و هو عندهم الكتاب و السنة تحديدا، و النص يعني الظهور التام للمعنى و نفي التأويل، و هم بذلك ينفون وجود نص غير الكتاب و السنة، فلماذا نقول النص الأدبي، و النص العلمي، و النص القانوني ؟ ! إذا المصطلح الذي نستخدمه يحيل إلى مفهوم غربي ، و الذين يؤولون لا يقولون بوجود النص ، و في أحسن الحالات يقولون بندرته فكيف يعنونون كتبهم بعنوانين ، مثل (مفهوم النص ، نقد النص ، النص و الحقيقة ، النص و التأويل) و يقصدون الكتاب و السنة ؟! أم إنهم يقيمونها على الندرة النادرة ؟! فهل هو اعتراف و عدم اعتراف بوجود النص ؟ و إلا فما يشتغلون عليه نص و لكنه نص بالمفهوم الغربي أي (نسيج) و هو ما يفهمه الناس اليوم و يحيلون عليه . إذا لا وجود (النص) في الثقافة العربية . »¹

فمعنى النص في المعجم الوسيط² يطلق على الكلام المفهوم من الكتاب و السنة ، و يطلق لفظ "النص" ويراد به مجمل هذين الدليلين الأصليين الكتاب أي القرآن الكريم و السنة بأقسامها الثلاثة:

أ - قول الرسول . صلى الله عليه وسلم ..

ب - وفعله.

ج - و تقريره.

ويحدد د. محمد عمارة المعنى اللغوي العام للنص، فيقول: "إن النص من حيث اللغة إنما يشتمل مطلق الملفوظ والمكتوب، فكل عبارة مأثورة أو منشأة هي نص." ومن اللغويين من خصصه فقال: "النص هو الإسناد إلى الرئيس الأكبر. والنص: التوقيف، والنص التعيين على شيء

¹ - منقول من مقالة مفهوم النص في المدونة النقدية العربية، ملفوف صالح الدين، www.manifest.unir.ourgladz

² - المعجم الوسيط، المرجع السابق، ص 926 .

ما¹. ومنه قولهم: "لا اجتهاد مع النص" وجمعه: نصوص، والنص عند الأصوليين: الكتاب و السنه.

إن المراد بمفهوم النص عند الأصوليين هو الحكم الشرعي الذي يستفاد من النص لا من حيث النطق به، بل لكونه لازماً للنص لزوماً بينا بالمعنى الأخص².

وذكر الجرجاني في التعريفات " ما لا يحتمل إلا معنى واحداً وقيل ما لا يحتمل التأويل، وقيل هو ما زاد وضوحاً على الظاهر لمعنى في المتكلم وهو سوق الكلام لأجل المعنى"³

و يذكر التهانوي بأن النص له معان متعددة وهي: كل ملفوظ مفهوم المعنى من الكتاب والسنة ظاهراً أو نصاً أو مفسراً، حقيقة أو مجازاً عاماً أو خاصاً.

1- والنص بمعنى الظهور.

2- ما لا يتطرق إليه احتمال اصلاً.

3- ما لا يتطرق إليه احتمال مقبول يعضده دليل.

4- الكتاب والسنة أي ما يقابل الاجماع والقياس. والنص يختص بما هو قطعي الثبوت وقطعي الدلالة في الثوابت وفهم النص ضروري لانزال أحكامه منازلها هو أمر لا مناص منه مع أي نص من النصوص قطعية الدلالة والثبوت.⁴

ويجمل القول أ.د. ملفوف عن الاصطلاح العربي للنص بقوله "إذا انتقلنا إلى مفهوم

النص في الاصطلاح العربي، اكتشفنا عدم اهتمام القدماء اهتماماً يذكر بمفهوم النص، باستثناء علماء الأصول و على رأسهم الإمام الشافعي، بوصفه أول من تطرق إلى مفهوم النص في نظريته عن البيان، حيث يذكر عن النص أنه « ما أتى الكتاب على غاية البيان فيه، فلم يحتاج مع

¹ - محمد عمارة، النص الإسلامي بين الاجتهاد والجمود والتاريخية، دار الفكر المعاصر - بيروت - لبنان، دار الفكر - دمشق - سورية، ط: 1، 1419 هـ. 1998 م، ص: 33

² - عقيل رزاق نعمان السلطاني - مفهوم النص عند الأصوليين مع التطبيقات الفقهية، أطروحة مقدمة لنيل درجة الدكتوراة في العلوم الاسلامية، جامعة الكوفة، العراق، 2010، الخاتمة.

³ - الجرجاني، التعريفات، مرجع سابق، ص 237

⁴ - التهانوي، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تح: علي دحروج، ط 1، ج 2، بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، 1996، ص 1695-1699.

التنزيل فيه إلى غيره .¹ ، و على ذلك فالنص ما « لا يحتمل إلا معنى واحدا . » ، أو هو « ما رفع في بيانه إلى أبعد غاياته . » وهو مجمل قوله: " فجماع ما أبان الله لخلقه في كتابه، مما تعبدهم به، لما مضى من حكمه جل ثناؤه: من وجوه. فمنها ما أبانه لخلقه نصاً. مثل جمل فرائضه، في أن عليهم صلاةً وزكاةً وحجاً وصوماً وأنه حرم الفواحش، ما ظهر منها، وما بطن، ونص الزنا والخمر، وأكل الميتة والدم، ولحم الخنزير، وبين لهم كيف فرض الوضوء، مع غير ذلك مما بين نصاً.²

ومنه: ما أحكم فرضه بكتابه، وبين كيف هو على لسان نبيه؟ مثل عدد الصلاة، والزكاة، ووقتها، وغير ذلك من فرائضه التي أنزل من كتابه.

ومنه: ما سنَّ رسول الله صلى الله عليه وسلم مما ليس لله فيه نصُّ حكم، وقد فرض الله في كتابه طاعة رسوله صلى الله عليه وسلم، والانتهاة إلى حكمه، فمن قبل عن رسول الله بفرض الله قبل.

ومنه: ما فرض الله على خلقه الاجتهاد في طلبه، وابتلى طاعتهم في الاجتهاد، كما ابتلى طاعتهم في غيره مما فرض عليهم. فإنه يقول تبارك وتعالى: (ولنبلونكم حتى نعلم المجاهدين منكم والصابرين، ونبلو أخباركم)³ .⁴

ويضيف أ.د. ملفوف بخصوص تطور حمولة مفردة النص مع الزمن "إضافة إلى ذلك فإن كلمة (نص) قد تطورت دلاليا في نطاق العربية بإطلاقها على الكتاب و السنة إجمالا ، بغض النظر عن وضوح المعنى أو قطعته ، ثم تطورت أيضا بإطلاقها على كلام الفقهاء في قولهم : (نصت الفقهاء على كذا) ، و من ثم شاع إطلاق كلمة (نص) في أوائل القرن التاسع عشر و مستهل القرن العشرين على نص الشاعر و غيره من النصوص . و مع بروز الحداثة ، دخلت العربية مفاهيم مختلفة للنص مرتبطة بتلك الاتجاهات ."⁵

¹ - الشافعي أبو عبد الله محمد بن إدريس ، الرسالة ، المحقق: أحمد شاكر، دار الناشر: مكتبة الحلبي، ط: 1، مصر، 1358هـ/1940م ص 21.

² - المرجع نفسه، ص: 22.

³ - سورة محمد: 31.

⁴ - الشافعي، المرجع السابق ، ص: 23.

⁵ - مفهوم النص في المدونة النقدية العربية، ملفوف صالح الدين، www.manifest.unir.ourgla.dz

وفي ختام بحثه المنشور حاول أ.د. ملفوف تبني تعريف محدد بمجموعة من المعايير التي يمكن من خلالها الحكم على أي حدث تواصلتي بالنصية ، و هذه المعايير هي : السبك ، و الحبك ، و القصد ، و القبول ، و الإخبار ، و المقام ، و التناص¹ . و هي معايير . كما يقول قد جمعت بين كل أركان العملية الإبداعية من مؤلف و مؤلف و قارئ . حيث قال "نقول إن النص وحدة كلامية مكونة من جملتين فأكثر ، تحقيقا أو تحقيقا و تقديرا ، منطوقة أو مكتوبة ، لها اية و نهاية تتحدد بها ، و تتداخل مع منتجها و لغتها في علاقة عضوية ثابتة ، و هي تتجه إلى مخاطب معين أو مفترض ، و يمكن أن تصاحب تلك الوحدة الكلامية بعض الإشارات السيميائية غير اللغوية التي قد تؤثر فيها . " وبتعريف هذا الأخير للنص لا علاقة له بالنص في التقليد الشرعي الإسلامي .

للإشارة إلى أن مصطلح النص يظل يمثل بالنسبة للنقد الحديث تحديا و إشكالية معقدة و مصدرا لحوار خصب في المفاهيم و الأفكار و المقاربات النقدية. وما نقلناه إلا النذر القليل من السجلات التي تدور حول مفهوم النص ، وهذا لكون هذه اللفظة وحمولتها المعنوية كما سنرى كانت وليدة بئة تبحث عن نص ، لأنّ مشكلتهم في البحث عن نص يتفقوا حوله ، لكونهم لا يتفقون على نص موحد "كتابهم الديني " .

2- مفهوم النص الديني في الفكر الغربي

-النص لغة:

إن النص في اللغات الأجنبية (TEXT) مأخوذ من الفعل TEXTERE في اللاتينية، والذي يعني الحياكة ، والنسيج (Tissu) ، في حين أن تعريفه في قاموس (LAROUSSE) الفرنسي (النص) هو مجمل المصطلحات الخاصة التي نقرأها عن كاتب، و تعريفه في قاموس (ROBERT) الفرنسي (النص) مجموعة من الكلمات والجمل التي تشكل مكتوبا أو منطوقا.

¹ - التناص هو تشكيل نص جديد من نصوص سابقة و خلاصة لنصوص تماهت فيما بينها فلم يبق منها إلا الأثر، ولا يمكن إلا للقارئ النموذجي أن يكتشف الأصل، فهو الدخول في علاقة مع نصوص بطرق مختلفة " يتفاعل بواسطتها النص مع الماضي والحاضر والمستقبل وتفاعله مع القراء والنصوص الأخرى " محمد عزام، النقد والدلالة نحو تحليل سمياني للأدب، منشورات وزارة الثقافة، ط. 1996، ص 148.

والنص بتعريف قاموس الألسنية لاروس (LAROUSSE) هو المجموعة الواحدة من الملفوظات (ENONCES) أي الجمل المنفذة، حين تكون خاضعة للتحليل، تسمى (نصاً) فالنص عينة من السلوك الألسني، وإن هذه العينة يمكن أن تكون مكتوبة أو منطوقة.¹، وتطلق كلمة (texte) على الكتاب المقدس، أو كتاب القداّس، وتعني منذ العصر الإمبراطوريات رابطاً حكاية أو نصّ، والنصّ منظومة عناصر من اللغة أو العلاقات، وهي تشكّل مادة أو إنتاجاً شفهيّاً كتابياً...²

ومنه النص يطبق على الكتاب المقدس وهذا يختلف على اصطلاح كلمة قرآن والتي نجد لفظتها، يجري البحث عنها في لفظة القراءة، لذي فالكتاب المقدس يتعلق بالنص ومن ثمة فمدار بحثهم هو البحث عن النص وكل ما يتعلق به ولكن في الجانب الاسلامي لو اردنا بحسب اصطلاح مفردة قرآن فعليهم أن يكون مدار بحثهم هو القراءة وكل ما يتعلق بها وهذا اختلاف اظنه جوهرى بين الكتاب المقدس والقرآن، لذا فالفكر الغربي الديني كانت مشكلتهم عدم امتلاكهم نص موحد كما سنرى في تعريف الكتاب المقدس ومشكلة الأبوكريفا .

- اصطلاحا

يعرّف (قاموس الألسنية) الذي أصدرته مؤسسة لاروس (النصّ) على النحو التالي: - إن المجموعة الواحدة من الملفوظات، أي الجمل المنفذة، حين تكون خاضعة للتحليل، تسمى: (نصاً)؛ فالنص عينة، من السلوك الألسني؛ وإن هذه العينة يمكن أن تكون مكتوبة، أو محكية³. وإن اعتبار (النص) عينة، يعني أنه يعكس بحدّ ذاته (ملاك) اللغة، أي كل ما يتعلق بها بصفتها نظام علامات لغوية تستخدم كوسيلة اتصال بين المتكلمين بها؛ فأيّ كانت اللغة التي تنتمي إليها (المادة اللغوية) التي ندرسها، فالعينة منها، عندما تكون محل الدراسة تسمى نصاً.

¹-J.Dubois, et all, Dictionnaire de Linguistiques, ed.Larousse, Paris- 1972, P : 486.

²- د. أنس بن محمود فجال، الإحالة وأثرها في تماسك النص في القصص القرآني، ص 13 . رسالة دكتوراه، جامعة صنعاء، 2009 م

³- قاموس الألسنية، لاروس، باريس 1972، ص486

وإن العالم الألسني (هيالمسليف)¹ يستعمل مصطلح (نص) بمعنى واسع جداً، فيطلقه على أي ملفوظ، أي كلام منفذ، قديماً كان أو حديثاً، مكتوباً أو محكياً، طويلاً أو قصيراً²؛ فإن عبارة: - ستوب- أي قف هي في نظر هيالمسليف نص؛ كما أن جماع المادة اللغوية ل (رواية) بكاملها هي أيضاً ن..³

أما تودوروف⁴ فإنه يبدأ مقالته عن (النص) في مؤلفه: - القاموس الموسوعي لعلوم اللغة- ، بقوله - تجدد الألسنية بحثها بدراسة (الجملة).. ولكن مفهوم النص لا يقف على نفس المستوى الذي يقف عليه مفهوم الجملة، أو القضية، أو التركيب؛ وكذلك هو متميز عن الفقرة التي هي وحدة منظمة من عدة جمل ثم يقول: - (النص) يمكن أن يكون جملةً، كما يمكن أن يكون كتاباً بكامله، وإن تعريف النص يقوم على أساس استقلاليته وانغلاقيته، وهما الخاصتان اللتان تميزانه، فهو يؤلف نظاماً خاصاً به، لا يجوز تسويته مع النظام الذي يتم به تركيب الجمل، ولكن أن نضعه في علاقة معه، هي علاقة اقتران، وتشابه.

ثم يضيف: - وبتعابير هيالمسليفية، (النص) نظامٌ جاف، أو تضميني، وذلك لأنه نظام ثان بالنسبة إلى نظام أساسي للدلالة، فنحن حين نحلل (الجملة) نميز بين مقومات صوتية، وتركيبية،

¹ - Louis Hjelmslev (couramment prononcé en français [j msl f] ou [j lmsl f]; prononciation danoise : [jel msleu]) (Copenhague, 3 octobre 1899 - idem, 30 mai 1965), est un linguiste danois qui a prolongé les réflexions de Ferdinand de Saussure en fondant la glossématique. Il était le fils du mathématicien Johannes Hjelmslev (de) (1873-1950). Maître indiscutable du Cercle linguistique de Copenhague (en), il est l'un des pionniers du structuralisme et le fondateur de la glossématique, théorie linguistique de tournure structuraliste qui porte à ses ultimes conséquences les postulats du Cours de linguistique générale de Ferdinand de Saussure.

² - قاموس الألسنية، لاروس، باريس 1972، ص486

³ - قاموس الألسنية، لاروس، باريس 1972، ص486

⁴ - تزفيتان تودوروف (بالبلغارية) فيلسوف فرنسي-بلغاري وُلد في 1 مارس 1939 في مدينة

صوفيا البلغارية. يعيش في فرنسا منذ 1963، ويكتب عن النظرية الأدبية، تاريخ الفكر، ونظرية الثقافة.

نشر تودوروف 21 كتاباً، بما في ذلك "شاعرية النشر (1971)"، "مقدمة الشاعرية (1981)"، و "فتح أمريكا (1982)"،

ميخائيل باختين: مبدأ الحوارية (1984)"، "مواجهة المتطرف: الحياة الأخلاقية في معسكرات الاعتقال (1991)"، "حول

التنوع الإنسان (1993)"، "الأمل والذاكرة (2000)"، "والحديقة المنقوصة: تركة الانسانيه (2002)".

ودلالية، وكذلك نحن نميز مثلها في (النص)، دون أن تكون من نفس المستوى¹ ..
 ثم يقول أنه ظهر في الفترة الحديثة في فرنسا باحثون يمارسون (تحليل النص) من (منظور
 علامي)، مثل كريستيفا، وبارث وغيرهما، يحاولون بذلك إنضاج نظرية عامة للنص.. حيث يأخذ
 مفهوم النص عندهم معنى خاصاً، ولا يعود ينطبق على: مجموعة منظمة من الجمل²؛ ثم في نهاية
 قاموسه، ينشر تودوروف مقالتين لفرانسوا فال عن آراء كريستيفا في ذلك³.
 أما بارث فيذكر في مقالة تعود إلى أوائل الستينات عن (نظرية النص)، أين يقدم تعريفاً
 عاماً للنص، يعكس المفهوم التقليدي للنص، ثم يؤثر عليه تعريف (جوليا كريستيفا)، والذي
 تذهب فيه إلى إظهار تولدية النص.

التعريف الأول عند بارث

المهم، أن (بارث) بالنسبة إلى التعريف الأول ينطلق من الدلالة الاشتقاقية لمصطلح

(تكست)، أي النص، والتي تعني في اللاتينية (النسيج) تكستوس، فيقول:

- (النص) نسيج كلمات منسقة في تأليف معين، بحيث هو يفرض شكلاً يكون على قدر
 المستطاع ثابتاً، ووحيداً- ثم يشرح ذلك، فيقول: - إن (النص) من حيث أنه نسيج، فهو مرتبط
 بالكتابة، ويشاطر التأليف المنجز به هالته الروحية، وذلك لأنه بصفته رسماً بالحروف، فهو إيجاء
 بالكلام، وأيضاً بتشابك النسيج- .

وأما مهمات النص، في نظره، فهي ضمانه للشيء المكتوب، وصيانته له، وذلك بإكسابه
 صفة (الاستمرارية) استناداً إلى التسجيل الرامي إلى تصحيح ضعف الذاكرة، أو أيضاً استناداً إلى
 شرعية الحرف الذي هو أثر يتعدّر الاعتراض عليه؛ الأمر الذي يربطه بعالم من (الأنظمة)
 كالقانون، والدين، والأدب، والعلوم عامة..

التعريف الثاني

¹ - القاموس الموسوعي لعلوم اللغة، لديكرو وتودوروف، باريز، سوي 1972- ص375-376، وأما (الدلالة الحافة)
 فيعكسها النص بجملة، ومردها الموقف الانفعالي للاستعمال اللغوي عامة..

² - ثم ينتقل (تودوروف) إلى الحديث عن المحاولات القديمة في تحليل النصوص السردية، وهي محاولات وصفية، صورية، وأولية،
 لم تبلغ درجة التنظير، ونجدها عند (لونجاس)، و(ماراندا)، ثم عند (بريموند)، ثم عند (فريدمان)، وهي تستهدف تحولات
 المسردية، وعلى الخصوص نتائج الوساطة فيها، أي عملية التحول، وأشخاصها، وقد تميزت تحليلات (فريدمان) بتصنيفها
 للحبكات، مثل الحبكات التي تطور تآزمات الأبطال، ومصائرهم، أو الحبكات التي تصوّر طباعهم، وشخصياتهم، أو الحبكات
 التي توضح فكرة المسردية نفسها..

³ - القاموس الموسوعي لعلوم اللغة، ص443-453

هذه الوجهة من النظر يتوسع (بارث) فيها في السبعينات¹، حيث يصير يتعاطف مع مبادئ التفكيكية، كما يصير يحدّد موقفه من البنيوية، وعلى الخصوص من التناص². وعلى هذه الشاكلة، يكون (النص): هو فعالية كتابية، ينضوي تحتها كل من المؤلف الباث، والقارئ المتلقي، وبنتيحة التواصل، والمشاركة اللذين بينهما يكون (النص) جزءاً من - كلام موضوع - في منظور كلامي معين..

أما كريستيفا في مقالها: - النص المغلق -، حيث تتحدث (جوليا كريستيفا)³ عن أيديولوجية الرواية، أي وحدتها، ووظيفة التداخل النصي فيها، وتحلل ما يتعلق بهذه الوظيفة، تبدأ (جوليا كريستيفا) تحليلها بتقديم تعريف للنص يبرز تخلقه، قالت: - بما أن السيميائيات ليست فقط خطاباً، فإنها تتخذ كموضوع لها ممارسات سيميائية عديدة، تعتبرها (عبر لسانية)، أي متكونة من خلال اللسان، ولكن غير قابلة لأن تختزل في المقولات التي تلتصق به في أيامنا هذه.

من هذا المنظور، نحن نحدّد (النص) كجهاز عبر لساني يعيد توزيع نظام اللسان بواسطة الربط بين كلام تواصلية يهدف إلى الإخبار المباشر، وبين أنماط عديدة من الملفوظات السابقة عليه، أو المتزامنة معه، فالنص إذن (إنتاجية) وهو ما يعني:

¹- (نظرية النص) لرولان بارث، ترجمة محمد خير البقاعي، مجلة العرب والفكر العالمي، بيروت 1988، وانظر كتاب: مقالات في الأسلوبية - للدكتور منذر عياشي، نشر اتحاد الكتاب العرب بدمشق، 1991، ص 137، وكتاب: - بلاغة الخطاب وعلم النص - للدكتور صلاح فضل، عالم المعرفة، آب 1992 - ص 229.

² - يمثل النص حسب مفهوم التناص: "عملية استبدال من نصوص أخرى، أي عملية تناص، ففي فضاء النص تقاطع أقوال عديدة مأخوذة من نصوص أخرى"، "مناهج النقد المعاصرة" لصلاح فضل، ص 128، "مصطلح التناص Intertextualithy إنما هو عائد إلى جوليا كريستيفا التي كتبت سنة 1969 (أبحاث من أجل تحليل سيميائي) أن التناص هو تقاطع عبارات مأخوذة من نصوص أخرى"، "عالم النص" لسلمان كاصد، ص 241.

³ - } (و) بالفرنسية (Julia Kristeva): من مواليد 24 يونيو عام 1941 بمدينة سيلفن بلغاريا. أديبة، عالمة لسانيات، محللة نفسية، فيلسوفة ونسوية فرنسية من أصل بلغاري. أصبح لكريستفا تأثير في التحليل النقدي الدولي، من الناحية النظرية الثقافية والنسوية بعد نشر كتابها الأول Semeiotikè في عام 1969. أنتجت كمية هائلة من الأعمال وتشمل الكتب والمقالات التي تعالج التناص، والسيميائية، والتهميش، في مجالات اللسانيات، ونظرية الأدب والنقد، والتحليل النفسي والسيرة، والسيرة الذاتية والسياسية والثقافية وتحليل الفن وتاريخ الفن. جنباً إلى جنب مع رولان بارث، تودوروف، جولدمان، جيرار Genette، ليفي شتراوس، لاكان، Greimas، والتوسير، و فد كانت واحدة من البنيويين، في ذلك الوقت عندما كان للبنيوية مكان رئيس في العلوم الإنسانية. و لكريستفا مكان هام في الفكر ما بعد البنيوي، وهي أيضاً مؤسسة ورئيسة لجنة جائزة سيمون دي بوفوار.

أ- إن علاقته باللسان الذي يتموضع داخله هي علاقة إعادة توزيع (صادقة/ بناءة)، وبذلك فهو قابل للتناول عبر المقولات المنطقية، لا عبر المقولات اللسانية الخالصة.

ب- إنه ترحال للنصوص، وتداخل نصي، ففي فضاء (نص) معين تتقاطع، وتتناقى ملفوظات عديدة، مقتطعة من نصوص أخرى¹..

ذلكم هو تعريف (كريستيفا) للنص، وشرحها له، بترجمة فريد الزاهي، والمقصود منه أن (النص) هو أكثر من خطاب، لأنه يفيد توزيع نظام اللغة، كاشفاً في الأساس، عن العلاقة التي بين كلمات الأخبار المباشر فيه، وبين الملفوظات السابقة عليه، إذ هو يمثل عملية (تناص) تتقاطع، وتتناقى فيها ملفوظات متنوعة..

(النص) إذن عملية إنتاجية، أو عملية تقييس²، أي هو نشاط توالدي، يبتعث المعاني، بحيث تكون مقوماته اللغوية محل قياس، بعد أن كان يظن أنها مقاسة على النظام اللغوي الإيصالي. ومن هذه الوجهة من النظر، يعرف (النص) أيضاً بأنه المكان الذي يتموضع فيه سينيغيانيس³، وإن (الوحدة) فيه لا تعود العلامة، سيني signé، وإنما المجموع الدال، أو أيضاً المركبات الدالة، والتي بعيداً عن أن تتسلسل بشكل طولاني، سوف ينضم بعضها إلى بعض بشكل تعددي فتؤلف النص..

التحليل السيمي و العلامية وعلى هذه الشاكلة، يكون (النص) وحدة أيديولوجية، كما أن التعرف إلى خصوصية (النظام) الذي يهيمن عليه يصير حيزاً دراسته من مجرد (دراسة بلاغية) لنوع

¹ - هذه المقاطع أخذناها من كتاب: - علم النص - ص 21، والذي جمع فيه (فريد الزاهي) أربع مقالات لجوليا كريستيفا، هي: النص وعلمه، النص المغلق والانتاجية المسماة نصاً، والشعر والسلبية، ترجمها، ثم أطلق عليها عنوان علم النص، ونشرت في دار توبقال في الدار البيضاء، 1991.

² - يترجم مصطلح (بروديكتيفيته) بإنتاجية، وأيضاً تقييس؛ وهو يعود إلى جوليا كريستيفا، ويقصد التوالدية اللغوية، من كون النص جعل من (اللغة) عملاً لاكتشاف عمل اللغة، وهذا التقييس يظهر كنتيجة لايحاءات النص، والسماكة الدلالية التي له بين السطح، والعمق، وتجذ في القاموس الموسوعي لعلوم اللغة، السابق الذكر، مقالتي لفرانسوا فال، إحداهما عن معنى الانتاجية، أو التقييس، ص 445- 448، والأخرى عن علم العلامات والتحليل السيمي، ص 449- 453.

³ - (التمعين) سينيغيانيس هو ابتعاث المعاني بدلاً من إعطاء دلالة معينة، وهناك عدة ترجمات لمصطلح سينيغيانيس، مثل عملية الدلالة، أو الدلالية، أو الدلالة أيضاً، إلا أن أصحابها هو التمعين، وتقول جوليا كريستيفا: - إن (التمعين) سينيغيانيس، بخلاف = (الدلالة) سينيغيكاسيون، لا يمكن أن يقوم على الإيصال، أو التمثيل للأشياء، أو التعبير، إن (التمعين) يضع المؤلف في النص ليس كباعث إسقاطات، وإنما كضياح - انظر القاموس السابق الذكر..

من الأنواع الأدبية، إلى (دراسة علامية- من العلامة-) لأنماط الكتابة فيه.¹ وبالفعل، بدلاً من (التمفصل الطبيعي) الذي للغة في النص، تقدم كريستيفا (تمفصلاً مزدوجاً)، هما: تمفصل ظاهر النص، الفينوتكست، وتمفصل توالدية النص، الجينوتكست، الأمر الذي دفعهما إلى اصطناع التحليل السيمي...²

وقد أوضحت جوليا كريستيفا في كتبها العلمية، والنقدية³، أن تحولات (اللغة الأدبية) تمثل الممارسة الجدلية لذات داخل اللغة، وأن التاريخ هو مجموعة نصوص أكثر منه تاريخية دون لغة.

هناك إشكال كبير في تحديد مفهوم النص في الفكر الغربي وهذا راجع لكون النص الديني الغربي "المسيحي" يعاني مشكلة تحديد هوية النصوص الدينية وكذا الاتفاق على نص موحد تعترف به جميع الطوائف .

- تعريف الكتاب المقدس

النص الديني بالنسبة للإنسان المسيحي المؤمن هو ممثل في الكتاب المقدس هو مجموع الكتب التي أوحى بها الله، وتحتوي على إعلان الله عن نفسه وعن إرادته للجنس البشري وسائر الخليقة. ، ومجموع النبوات عما سيكون حتى المنتهى، والنصائح الدينية والأدبية التي تناسب جميع بني البشر في كل الأزمنة. ويدعى أيضاً الكتب⁴ وكلمة الله⁵.

و قد أوحى الله بكلمته إلى أنبياء ورسل نطقوا بها حسب اصطلاحات اللغات البشرية. فكان الكتب الملهم أما أن يكتب بنفسه ما يوحى به إليه وأما أن يمليه على كاتب يكتبه له. إلا أنه لم يصل إلينا بعد شيء من النسخ الأصلية التي كتبها هؤلاء الملهمون أو كتباهم. وكل ما وصل

¹ - وذلك أن المقصود من تحليل الأدب في نظر جوليا كريستيفا هو تقديم كشف حساب عن (التوالدية الذاتية) داخل اللغة، والتي تقوم بدور فاعل وحقيقي، فردي أو جماعي، ثم الكشف عن الملفوظية، كعملية ترميز، مما هو عودة إلى الاهتمام بمركزية الذات..

² - انظر كتاب: - النقد- لروجية فايول، باريز 1978- ص319: وانظر مقالة فرانسوا فال السابقة الذكر، في القاموس الموسوعي لعلوم اللغة، ص447. انظر كتاب: - النقد- لروجية فايول، باريز 1978- ص319: وانظر مقالة فرانسوا فال السابقة الذكر، في القاموس الموسوعي لعلوم اللغة، ص447.

³ - وأبرز هذه الكتب هي: اللغة هذا المجهول، 1969، سيميوتيكه، من أجل تحليل سيمي، 1969، تقديم فنية ديستوفسكي، 1970، نص الرواية، 1970، ثورة اللغة الشعرية، 1974، الخطاب التعددي، 1977 وغيرها.. وقد ظلت كريستيفا فيها مخلصه لعلم العلامات، والتحليل العلامي، ولذلك يعتبر النقاد تنظيراتها، وتطبيقاتها تخدم البنيوية، كما تخدم التفكيكية على السواء..

⁴ - يو 5: 39

⁵ - رو 9: 6

إلينا هو نسخ مأخوذة عن ذلك الأصل. ومع أن النساخ قد اعتنوا بهذه النسخ اعتناءً عظيمًا فقد كان لا بد من تسرب بعض السهوات الإملائية الطفيفة جدًا إليها، ولكن هذه لا تغير مطلقًا من الوحي الإلهي الموجود في هذه النسخ¹.

والعهد القديم العبراني الموجود بين أيدينا مأخوذ عن النسخة الماسورية². وقد دون الماسوريون الإصلاحات التي ارتأوها على النص وجعلوها في الحاشية تاركين للعلماء الخيار في قبولها أو رفضها بعد البحث والتدقيق³.

- أسماء الكتاب المقدس

- 1- الكتاب: كلمة الكتاب (بإستخدام آل التعريف) هي اسم الكتب الموحى بها من الله، وكلمة الكتاب في اللغة العربية يعادلها Bible في اللغة الإنجليزية، والكلمة مشتقة أصلاً من الكلمة اليونانية "بيليا" بصيغة الجمع ومفرداها "بليون" أي كتاب، وكلمة "بليون" هي صيغة التّصغير لكلمة "بييلوس"، أي كتاب أو مجلد أو مخطوط. وأصل الكلمة مشتق من ورق البردى Papyrus، حيث تم استخدام ورق البردى كأول نوع ورق للكتابة، بعد استخدام جلود الحيوانات. وجمعت هذه الأوراق معاً بشكل كتاب. وتطلق كلمة "بيليا" على كل الكتابات المقدسة الموحى بها من الله، ولذلك يسمى الكتاب المقدس، أو Bible.
- 2- الكتابات أو الكتب أو الكتاب المقدس: يطلق أيضاً على الكتابات الموحى بها من الله اسم "جراني" في اللغة اليونانية التي وردت خمسين مرة في الكتاب المقدس، وهذه الكلمة مترجمة إلى اللغة الإنجليزية بلفظة Scriptures وفي اللغة العربية تعني: كتابات، أو الأشياء المكتوبة، أو أدب. والترجمة المعروفة للكلمة هي الكتب أو الكتاب المقدس⁴.

¹ - قاموس الكتاب المقدس | دائرة المعارف الكتابية المسيحية 2014/11/14 على ساعة 17:56، <http://st-takla.org/Full-Free>

<http://st-takla.org/Full-Free>

² - التي أعدتها جماعة من علماء اليهود في طبرية من القرن السادس إلى الثاني عشر للميلاد. وقد وضع هؤلاء المعلمون الشكل على الكلمات بواسطة النقط وعملوا للنص تفسيراً يسمى "المسورة" أي التقليد يتضمن كل ما يتعلق بصحة ذلك النص. وكانت العبرانية تكتب قبل ذلك بدون شكل أو حركات فثبتت تلك الحركات الألفاظ ووحدت قراءتها

³ - قاموس الكتاب المقدس | دائرة المعارف الكتابية المسيحية 2014/11/14 على ساعة 17:56، <http://st-takla.org/Full-Free>

<http://st-takla.org/Full-Free>

⁴ - قاموس الكتاب المقدس | دائرة المعارف الكتابية المسيحية 2014/11/14 على ساعة 17:56، <http://st-takla.org/Full-Free>

<http://st-takla.org/Full-Free>

إن لفظة الجمع "بيليا" تؤكد حقيقة أن الكتاب¹ المقدس هو مجموع من الكتب ، و يبلغ عدد الكتاب الملهمين الذين كتبوا الكتاب المقدس أربعين كاتباً. وهم من جميع طبقات البشر بينهم الراعي والصيد وجابي الضرائب والقائد والني والسياسي والملك الخ... واستغرقت مدة كتابتهم ألفاً وست مئة سنة وكان جميع هؤلاء الكتاب من الأمة اليهودية ما عدا لوقا كاتب الإنجيل الذي دعي باسمه إذ يُظن أنه كان أممياً من إنطاكية وكان طبيباً².

- لغات الكتاب المقدس

- (1) كتب أكثر العهد القديم بالعبرانية وهي لغة سامية تشبه العربية من وجوه كثيرة. وقد وجد في العهد القديم بعض فصول بالأرامية وهي لغة شبيهة بالعبرانية.
- (2) وكتب العهد الجديد باليونانية وكان قد شاع استعمال هذه اللغة بين يهود الشتات بعد فتوحات اسكندر والرومانيين. وهي لغة مناسبة كل المناسبة للفلسفة واللاهوت ولذلك اختارها الله لإعطاء وحيه بواسطتها من جهة التعاليم المسيحية.
- ويونانية العهد الجديد هي ما يسمونه "بالكويني" وهي اللغة العامية ممزوجة ببعض اصطلاحات عبرانية ويظهر هذا الامتزاج بنوع خاص في إنجيلي متى ومرقس وسفر الرؤيا، وقليلاً في رسالة يعقوب وإنجيل لوقا ولاسيما في مقدمة إنجيله وفي سفر آخر سفر أعمال الرسل. أما بولس فطريقته في الكتاب كانت خاصة به.

¹ - وفي الكتب المقدس جميع أنواع الكتابة من نثر وشعر، وتاريخ وقصص، وحكم وأدب وتعليم وإنذار، وفلسفة وأمثال. ومع أن الأسفار التي يتألف منها الكتاب تختلف من جهة وقت كتابتها وأسلوب الكتابة نفسه مختلف .

² - كتابة وجمع الكتاب المقدس:- اختار الله عدداً كبيراً من الأنبياء والرسل وأوحى إليهم أن يكتبوا كلامه وإعلاناته ووعوده للبشرية في مدة تبلغ حوالي 1600 سنة، أي أن الفترة الزمنية التي تفصل بين كتابة سفر التكوين، الذي هو أول أسفار العهد القديم، وكتابة سفر الرؤيا، الذي هو آخر أسفار العهد الجديد، هذه الفترة تمتد على مدى خمسة عشر قرناً، أي منذ أيام كليم الله موسى الذي عاش في القرن الخامس عشر قبل الميلاد إلى أيام الرسول يوحنا الذي عاش حتى نهاية القرن الميلادي الأول.

قاموس الكتاب المقدس | دائرة المعارف الكتابية المسيحية 2014/11/14 على ساعة 17:56 - http://st-

- ترتيب أسفار الكتاب المقدس

يختلف تبويب وترتيب الأسفار المقدسة عند اليهود مما هو عليه عند المسيحيين. وقد أشار العهد الجديد إلى تقسيم العهد القديم إلى قسمين: الناموس والأنبياء (مت 11: 13 و 22: 40 واع 13: 15 الخ).

ومرة أخرى إلى ثلاثة أقسام: موسى والأنبياء والمزامير (لو 24: 44). أما اليهود فقد قسموا كتبهم المقدسة إلى:

(1) الناموس: وهو أسفار موسى الخمسة.

(2) الأنبياء: وهم الأنبياء الأولون أي يشوع والقضاة وصموئيل الأول والثاني والملوك الأول والثاني والمتأخرون وينقسمون إلى الأنبياء الكبار: وهم اشعيا ورميا وحزقيال والمكابيين الأول والثاني - والأنبياء الصغار وهم: هوشع ويوثيل وعموس وعوبديا ويونان وميخا وناحوم وحبوق وصفنيا وحجي وزكريا وملاخي وباروخ.

والكتب: وهي المزامير والأمثال وأيوب ونشيد الانشاد وحكمة سليمان وحكمة يشوع بن سيراخ وراعوث والمرثي والجامعة واستير (+ التتمة) ودانيال (+ التتمة) ونحميا وطوبيا ويهوديت وعزرا وأحبار الأيام الأول والثاني. ويرجح أن هذه الأسفار قد رتب هكذا بالنسبة إلى زمن كتابتها أما المسيحيون فقد قسموا العهد القديم إلى أسفار تاريخية وشعرية ونبوية حسب ترتيبها في الترجمة اليونانية السبعينية.

ويقسم العهد الجديد إلى: الأناجيل - وأعمال الرسل - ورسائل بولس - والرسائل الجامعة - والرؤيا.

وقد يقسم أيضاً إلى: الكتب التاريخية - والتعليمية - والنبوية - وقد اختلفت النسخ في ترتيبها إذ وضع سفر أعمال الرسل في بعضها بعد الرسائل الجامعة أي رسائل يعقوب وبطرس ويوحنا¹

¹ - موقع رهبانية الديرين 2014/11/14 على ساعة 17:12 .

<http://www.msgchp.com/general/>

<http://ar.wikipedia.org/wiki>

-ترجمات الكتاب المقدس:

يترجم الكتاب المقدس إلى اللغات المعروفة لمنفعة اللذين يجهلون اللغات الأصلية أو الذين يعرفونها جزئياً.

وهذه الترجمات تؤخذ رأساً عن اللغات الأصلية، وبعض الأحيان، عن ترجمات قديمة معروفة. وأشهر الترجمات القديمة المعروفة اليوم التي أخذت عن اللغات الأصلية رأساً هي أربع:

(1)السبعينية

(2)الترجمات

(3)البشيطا السريانية

(4)والفلجاتا اللاتينية

وقد وجدت هذه الترجمات قبل أن يقوم الماسوريون بإثبات النص العبراني ولهذا فهي ذات قيمة دراسية كبيرة.

- أقسام الكتاب المقدس:

يتكون الكتاب المقدس من ستة وستين سفرًا موزعة في قسمين رئيسيين.

أولاً: العهد القديم: و هو مجموعة اسفار المقدسة الموحى بها من الله قبل مجيء المسيح ، وتضم هذه الكتب، 39 كتاباً، على عهد الله مع شعب العهد القديم.

وأسفار العهد القديم مرتبة في خمسة أقسام رئيسية هي:

1. التوراة: أي الناموس أو الشريعة، وتحتوي على الأسفار الخمسة الأولى من الكتاب المقدس، وهي الكتب التي أوحى بها الله إلى كليمه موسى، وهي أسفار التكوين والخروج والعدد واللاويين والثنية.

2. كتب التاريخ: وعددها اثنا عشر سفرًا وهي سفر يشوع، القضاة، راعوث، صموئيل الأول، صموئيل الثاني، الملوك الأول، الملوك الثاني، أخبار الأيام الأول، أخبار الأيام الثاني، عزرا، نحميا و أستير.

3. كتب الشعر والحكمة: وهي أيوب والمزامير وأمثال والجامعة ونشيد الأناشيد.

4. كتب الأنبياء الكبار وهم: إشعياء، وأرميا (مع المراثي) وحزقيال ودانيال.

5. كتب الأنبياء الصغار: وهم اثنا عشر نبياً، وهم النبي هوشع، يوئيل، عاموس، عوبديا، يونان، ميخا، ناحوم، حبقوق، صفنيا، حجي، زكريا وملاخي.

وهذا التقسيم الخماسي للأسفار التسعة والثلاثين يستخدمه المسيحيون، أما اليهود فقد

قسموا العهد القديم إلى ثلاثة أقسام هي:-

1. التوراة (توراة).
2. الأنبياء (نبيئيم).
3. الكتابات (كتوفيم) وتشمل كتب التاريخ وكتب الشعر والحكمة. ومن هذه الأقسام الثلاثة، نحصل على كلمة "تناخ" وهو الاسم الشائع للعهد القديم بين اليهود. ثانياً: العهد الجديد: ويحتوي على كتابات رسل وتلاميذ المسيح الذين كتبوا بوحى من الله تحت إرشاد وقيادة الروح القدس. وتشير كلمة العهد الجديد إلى العهد الذي قطعه المسيح بدمه مع المؤمنين، فقد قال المسيح له المجد: "هذا هو دمي الذي للعهد الجديد الذي يسفك من أجل كثيرين لمغفرة الخطايا." (متى 26:28)، وأسفار العهد الجديد التي تبلغ 27 سفراً مرتبة في خمسة أقسام مثل العهد القديم، وهي:

1. الإنجيل: بأقسامه أو أجزائه الأربعة: متى ومرقس ولوقا ويوحنا.
2. التاريخ: ويشمل كتاب أعمال الرسل الذي يتحدث عن نشأة الكنيسة وانتشارها.
3. رسائل بولس الرسول: وعددها أربع عشرة رسالة.
4. الرسائل العامة: وعددها سبع رسائل.
5. سفر رؤيا يوحنا اللاهوتي.

- لغات الكتاب المقدس

كتب معظم العهد القديم باللغة العبرانية، وهي اللغة التي تكلم بها بنو إسرائيل قبل السبي إلى بابل سنة 586 ق.م. وتوجد أجزاء قليلة جداً مكتوبة باللغة الآرامية مثل عزرا 4:8؛ 7:18، 7:12؛ 26، وإرميا 10:11، ودانيل 2:4؛ 7:28.

أما العهد الجديد فقد كتب باللغة اليونانية التي كانت لغة الحضارة والفلسفة والعلم في أيام المسيح، حيث انتشرت الحضارة الهلنستية في كل العالم القديم.

- الأسفار القانونية الثانية الأبوكريفا

و تطلق كلمة أبوكريفا¹ على ما يسمى "الكتابات المزيفة" وسميت هكذا لأنها تنسب إلى كتاب لم يكتبوها حقيقة فالكلمة بمعنى (خفي، غامض، مبهم).² ثم أطلقت كلمة أبوكريفا في العصور المسيحية على أسفار من الكتاب المقدس تم نبذها لأنه لم يتم إقرارها والموافقه عليها من قبل مجامع كنسية مختلفة³ ..

لكل طائفة مسيحية أسفار قانونيه قد تختلف عن بعضها فمثلا الأسفار القانونية للكاثوليك والأرثوذكس تحوي كافة الأسفار القانونية للبروتستانت إضافة لأسفار وأصحابات (يسمونها البروتستانت الأبوكريفا بينما يسمونها الكاثوليك والأرثوذكس الأسفار القانونية الثانية)⁴

- أسباب حذف بعض الأسفار عند البروتستانت

قام المعارضون "البروتستانت protestants" بحذف بعض الكتب القانونية من طباعتهم للكتاب المقدس، ويطلق عليها لقب الأسفار القانونية الثانية، و رأوا أنها لا ترقى لمستوى الوحي الإلهي، وقاموا برفضها، يقول البروتستانت أن اليهود لم يعترفوا بهذه الأسفار خصوصاً وأنها في الغالب كتبت في وقت متأخر بعد عزرا فضلاً عن أن هناك أمور تحمل على الظن أن هذه الأسفار كتبت أساساً باللغة اليونانية التي لم يكن يعرفها الذين يقولون أن لفظه (أبو كريفا) التي أطلقت على هذه الأسفار، وهي تعني الأسفار المدسوسة والمشكوك فيها، كان أول من استعملها هو (ماليتون) أسقف مدينة سادوس في القرن الثاني الميلادي. وعليه فالشك في هذه الأسفار قديم.

¹ - أبوكريفا" للغة الإنجليزية: apocrypha Biblical - اللغة اليونانية: "كلمة يونانية قديمة تعني "اشياء تم إخفاءها"، وترجم إلى الكتب المنحولة أيضاً، وفي السياق الديني مصطلح أبوكريفا Apocrypha يستعمل اليوم حصراً للإشارة إلى نصوص دينية تعتبر غير موثقة ومعترفة بها من قبل الأكتريية الدينية وتدرجياً إصطبح المصطلح بمعاني سلبية مرادفة للتحريف.

² - موقع رهبانية الديرين 2014/11/14 على ساعة 17:12 http://www.msgchp.com/general/.

³ - http://ar.wikipedia.org/wiki http://ar.wikipedia.org/wiki قاموس الكتاب المقدس، شرح كلمة: أبوكريفا

⁴ - قاموس الكتاب المقدس | دائرة المعارف الكتابية المسيحية 2014/11/14 على ساعة 17:56 http://st-

إن الاختلاف الواضح بين الكتاب المقدس الكاثوليكي والارثوذكسي وبين البروتستانتية هو واضح. فالنسخة البروتستانتية لا تحتوي على سبع اسفار كامله. هذه الاسفار طويلا يشوع بن سيراخ باروك الحكمة يهوديت المكابيين الأول المكابيين الثاني.¹

- مفهوم المقدسة

1- لغة

في اللغة العربية

إذا نظرنا إلى معنى المقدسة من الناحية اللغوية وطالعنا ما ورد بمعاجم اللغة العربية فسنجد أن ما ارتبط بمعنى "مقدس أو تقديس"، بيانه ما يلي :

فحسب ما ورد في لسان العرب في مادة "قدس"

قدس: التَّقْدِيسُ: تَنْزِيهُ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ.

وَفِي التَّهْدِيبِ: الْقُدْسُ تَنْزِيهُ اللَّهِ تَعَالَى، وَهُوَ الْمُتَقَدِّسُ الْقُدُّوسُ الْمُقَدَّسُ. وَيُقَالُ: الْقُدُّوسُ فَعُولٌ مِّنَ الْقُدُسِ، وَهُوَ الطَّهَارَةُ، وَكَانَ سَبِيحِيَّةً يَقُولُ: سُبُّوحٌ وَقُدُّوسٌ، بَفَتْحِ أَوَائِلِهِمَا؛ قَالَ اللَّحْيَانِيُّ: الْمَجْتَمَعُ عَلَيْهِ فِي سُبُّوحٍ وَقُدُّوسٍ الضَّمُّ .

وَقَدْ قَالَ الْأَزْهَرِيُّ: لَمْ يَجِئْ فِي صِفَاتِ اللَّهِ تَعَالَى غَيْرُ الْقُدُّوسِ، وَهُوَ الطَّاهِرُ الْمَبْرُورُ عَنِ الْعُيُوبِ وَالنَّقَائِصِ

- وقيل: جبل معروف .

- وقيل: هو الموضع المرتفع الذي يصلح للزراعة. وفي كتاب الأمانة أنه قريس؛ قيل: قريس وقرس جبلان قرب المدينة المشهور.

- والقدس والقدس، بضم الدال وسكونها، اسم ومصدر، ومنه قيل للجنة: حضيبة القدس. والتقدیس: التطهير والتبريك. وتقدس أي تطهر.

"ومنه فالتقدیس في اللغة العربية معناها التنزيه عن العيوب والنقائص والتطهر والتبرك."

¹ - قاموس الكتاب المقدس | دائرة المعارف الكتابية المسيحية 2014/11/14 على ساعة 17:56 http://st-

- في اللغات الغربية الرئيسية

و تشير الكلمة في اللاتينية "sacer" التي اشتق منها مصطلح "sacred" (المقدس) بالإنجليزية وبالفرنسية "Sacré" ، إلى التمييز بين ما هو متعلق بالآلهة وما لا علاقة له بها. وفي أسلوب ليس بالبعيد عن هذا، فإن الأساس العبري لكلمة "قَدَش" *kdsh* التي تترجم عادةً بـ *Holy* "قدسي" و *Saint* بالفرنسية يقوم على فكرة الفصل بين المقدس والمدنس فيما يتعلق بالإلهي.

- في النصوص الدينية

1- مفهوم اللفظة في النص القرآني

جاءة لفظة مقدس في التنزيل مرتبطة بالملك¹ والروح² وبالمكان بالواد طوي³ الذي كلم الله فيه موسى والأرض المقدسة "يَا قَوْمِ ادْخُلُوا الْأَرْضَ الْمُقَدَّسَةَ الَّتِي كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ..."⁴ و قول الملائكة على أمر الله بجعل خليفة في الأرض "وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ" ⁵؛ الرَّجَّاحُ: مَعْنَى نَقْدَسُ لَكَ أَي نَطَهَّرُ أَنْفُسَنَا.⁶

ويقول صاحب مفاتيح الغيب في تفسيره لقدوس " قَالَ: الْقُدُّوسُ قُرِيٌّ: بِالضَّمِّ وَالْفَتْحِ، وَهُوَ الْبَلِغُ فِي النَّزَاهَةِ فِي الذَّاتِ وَالصَّافَاتِ، وَالْأَفْعَالِ"⁷ ويجز القول في التقديس ويذكر "وَالْتَقْدِيسُ التَّنْزِيهِ وَالتَّطْهِيرُ وَهُوَ إِمَّا بِالْفِعْلِ كَمَا أُطْلِقَ الْمُقَدَّسُ عَلَى الرَّاهِبِ فِي قَوْلِ امْرِئِ الْقَيْسِ يَصِفُ تَعَلُّقَ الْكِلَابِ بِالثَّوْرِ الْوَحْشِيِّ: فَأَدْرَكَنَّهُ يَأْخُذُنَ بِالسَّاقِ وَالنَّسَا... كَمَا شَبَّرَقَ الْوَلْدَانُ ثَوْبَ الْمُقَدَّسِ

1 - الجمعة: 1

2 - البقرة: 87، البقرة: 253، المائدة: 110، النحل: 102.

3 - طه: 12، الزمرات: 16

4 - المائدة: 21

5 - البقرة: 30

6 - ابن منظور، لسان العر ، مرجع سابق ، ج: 6، ص 168 .

7 - فخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب ، ط: 3 ، دار: إحياء التراث العربي ، ج: 29، بيروت، 1420هـ، ص 512

وَأَمَّا بِالْإِعْتِقَادِ كَمَا فِي الْحَدِيثِ: «لَا قُدْسَتْ أُمَّةٌ لَا يُؤْخَذُ لِضَعْفِهَا مِنْ قَوِيَّهَا»¹ أَيْ لَا نَزَّهَهَا اللَّهُ تَعَالَى وَطَهَّرَهَا مِنَ الْأَرْجَاسِ الشَّيْطَانِيَّةِ.
وَفَعَلَ قُدَّسَ يَتَعَدَّى بِنَفْسِهِ فَالْإِتْيَانُ بِاللَّامِ مَعَ مَفْعُولِهِ فِي الْآيَةِ لِإِفَادَةِ تَأْكِيدِ حُصُولِ الْفِعْلِ نَحْوُ شَكَرْتُ لَكَ وَنَصَحْتُ لَكَ

فَمَعْنَى وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ نَحْنُ نَعْظُمُكَ وَنَنْزِهُكَ وَالْأَوَّلُ بِالْقَوْلِ وَالْعَمَلِ وَالثَّانِي بِإِعْتِقَادِ صِفَاتِ الْكَمَالِ الْمُنَاسِبَةِ لِلذَّاتِ الْعَلِيَّةِ،²

إذن هي تنزيه الله عن كل عيب ونقص وتطلق على .

مفهوم اللفظة في الكتاب المقدس

معنى المقدس في العبرية هو قادش وهو اسم سامي معناه ((مقدس)) وهو كذلك اسم قادش برنيع-وكانت تدعى عين مشفاط³. وقد دعت عيون الماء المجاورة لها باسم ماء مريية قادش⁴ ودعاها النبي حزقيال مياه مريية قادش⁵ كما دعت بالاختصار ماء مريية⁶ أي ماء المخاصمة لأنه هناك تدمر بنو إسرائيل من اجل الماء .

يذكر قاموس⁷ الكتاب المقدس معاني كثيرة للفظ المقدس فهي :

1- معبد من المعابد التي يسجدون فيها للرب بأرض فلسطين غير الهيكل وخيمة الاجتماع .مثل

¹ - حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ قَالَ: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي عُبَيْدَةَ قَالَ: حَدَّثَنَا أَبِي، عَنِ الْأَعْمَشِ، عَنْ أَبِي صَالِحٍ، عَنْ أَبِي سَعِيدٍ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «لَا قُدْسَتْ أُمَّةٌ لَا يُعْطَى الضَّعِيفُ فِيهَا حَقَّهُ غَيْرَ مُتَعَتِّعٍ» مصنف ابن أبي شيبة ج4/ص458.

² - محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج:1، دار: الدار التونسية للنشر، تونس 1984 ص 406 .

³-(تك 14: 7)

⁴-(عد 27: 14 وتث 32: 51)

⁵-(جز 47: 19 و 48: 28)

⁶ - عد 20: 13 و 14) وكان الحكم على موسى أنه لن يدخل أرض كنعان. وما جاء في مز 106: 32 يشير إلى هذا. أما ما جاء في تث 33: 8 ومز 81: 7 و 95: 8 فيصدق على ريفيدم وقادش .وإذا استثنينا جبل سيناء لا نجد بقعة اشتهرت في تاريخ بني إسرائيل كما اشتهرت قادش برنيع. فقد تركز فيها بنو إسرائيل مدة 38 سنة من سني تيهيم الأربعين (عد 20: 1 و 16).

⁷ - http://www.albishara.org/ في يوم 2014/11/22 على ساعة 07:51 الموسوعة المسيحية العربية

- بيت ايل¹ التي دعاها عاموس مقدس الملك وبيت الملك
 2- وجاءت كلمة مقدس بمعنى القدس أي موضع مذبح البخور²
 3- ومعنى أثاث الخيمة³
 4- ومعنى كل الخيمة أو الهيكل⁴
 5- ملجأ لشعب الله⁵
 6- أطلقت على أرض يهوذا بجملتها⁶
 7- استعملت كلمة مقدس مرة احد للدلالة على موضع عبادة الأوثان⁷
 ومنها قدس يقديس تقديساً
 جعله قديساً بتغير القلب⁸. وبالتقديس تُطهر النفس من دنس الخطيئة ومن سلطتها وتترين بالنعمة
 الروحية التي تعدها للأفراح السماوية⁹. ويحصل التقديس بالاتحاد بالمسيح بالإيمان بحيث يقبل
 المؤمنون الحق فيسكن فيهم¹⁰ ومن التقديس تنتج كل العمال الصالحة¹¹. تكريس الشيء أو

¹-(عا 7: 13). ومن أشهر تلك المعابد معبد الجلجال (عا 4: 4 وهو 4: 15 الخ) وبئر سبع (عا 5: 5) و 8: 14 وجبعون (1 مل 3: 4 الخ) الذي دعي بالمرتفعة العظيمة حيث قرب سليمان محرقة. والمعبد الذي اشتهر في حكم القضاة كان معبد شيلوه الذي خدم الرب فيه عالي الكاهن وأولاده وكان يعيد في شيلوه عيد عظيم للرب (قض 21: 19 و 1 صم 3: 1 و 21) لأن شيلوه كانت مقراً لتابوت العهد وخيمة الاجتماع من أيام يشوع (يش 18: 1 و 8: 10) إلى أيام صموئيل (راجع ((شيلوه)). ((وكانوا يأتون إلى تلك المعابد بالنذور والذبائح إلى أن قام حزقيا ويوشيا (2 أخبار 31 و 34 و 35) فأبطلوا العبادة في المرتفعات وحصراها في هيكل أورشليم

²- أخبار 2 (26: 18)

³-(عد 10: 21)

⁴-(خر 15: 17 و يش 24: 26 و 2 أخبار 20: 8 (ويسميه دانيال بالمقدس الحصين (دا 11: 31) لأن قوة الله تحل هناك.

⁵-(حز 11: 16) وذلك لأن المقدس كان ملجأً للهاربين إليه.

⁶- مز 114: 2

⁷- عا 7: 13

⁸-(2 تس 2: 13 و 1 بط 1: 2)

⁹-(عب 12: 14) (عب 12: 14)

¹⁰-(يو 17: 17)

¹¹- تي 2: 11-14

الشخص للاستعمال المقدس¹ وكانوا يقدسون المدن والأبواب والبيوت وسمي ذلك أيضاً تدشيناً². وعلى ذلك قال المسيح أنه يقدس ذاته³

أياً كان التعبير المحدد للمقدس، فإن هناك تقسيماً ثقافياً شاملاً إلى حد ما يشكل المقدس وفقاً له ظاهرة مميزة ومبجلة ومختلفة عن كل الظواهر الأخرى التي تشكل المدنس أو الدينوي. مع ذلك، فإن هناك اعتقاداً قديماً في الديانة الهندوسية يرى أن كلاً من المقدس والنجس ينتمون إلى مقولة لغوية واحدة. وهكذا، فإن الفكرة الهندوسية عن التدنيس ترى بأن المقدس وغير المقدس ليسا بالضرورة متضادين تماماً؛ بل من الممكن أن يكونا في مقولتين مترابطتين؛ فما هو طاهر بالنسبة لشيء ما قد يكون نجساً بالنسبة لشيء آخر، والعكس صحيح.

و المهم أن المقدس تتفق مع جوهر المعنى الأساسي للقداسة المرتبط بالجلال والتنزيه والطهر والمباركة والسمو والفصل بينها وبين ما هو غير طاهر ولا مبارك وناقص⁴.

- مفهوم اللفظة في ميدان العلوم الانسانية

كان اهتمام علماء الاجتماع بدلالة المقدس - إجتماعاً - مستمد بشكل كبير من مسائل علم اجتماع الدين الذي هو أحد فروع علم الاجتماع. وعلى أي حال فإن هناك خلاف كبير حول الأصول الاجتماعية الدقيقة لما يدعى بالمقدس. من هنا، فإن فهم المقدس يرتبط بقوة عادةً بمجموعة محدّدة من تعاريف الدين نفسه، وبعملية تصنيف بعض النشاطات الاجتماعية بوصفها نشاطات دينية، وبمقاربات اجتماعية خاصة للموضوع. إن مثل هذه الاعتبارات قد أكدت فيما بعد أن التصورات الاجتماعية لما يُكوّن المقدس كظاهرة اجتماعية تخضع لتغير دائم وتؤدي إلى تشعب في طبيعة الفكرة.

¹- (عد 7: 1 و 2 صم 8: 11 و 1 مل 64: 8)

²- (نح 27: 12)

³- (يو 17: 19)

⁴ - The Blackwell Encyclopedia of Sociology (2007), Sacred by *Stephen Hunt*,

Eclipse of Sacred by *Sabino Acquaviva*.

ترجمة: ريم النبواني، <http://www.maaber.org> 2014/11/14 الساعة 16:17 .

ليس البحث في التصور الثقافي للمقدس حكراً أبداً على ميدان علم الاجتماع. هكذا فإن نظرية التحليل النفسي والأنثروبولوجيا قد قدمت كذلك اسهاماتهما الفريدة الخاصة التي نادراً ما كانت تلتقي مع التصورات الاجتماعية السابقة. فمن ناحية اعتبارات التحليل النفسي، تمت مناقشة المقدس في نظرية فرويد عن الطوطمية كما أن المقدس كان محوراً رئيسياً في تحليله المشهور للدين في كتابه الطوطم والتابو (1938). بالنسبة إلى فرويد، فإن الرابط بين الطوطمية والمقدس يبدو واضحاً في نواحي معينة من تطور الدين وقد بقيت آثاره في الأسطورة التاريخية والخرافة.

أما في المصطلحات الأنثروبولوجية فقد حدّد روبرتسون سميث (1889) الاختلاف الرئيسي بين التحريم البدائي وقواعد المقدس بوصفه اختلافاً بين الآلهة الودودة وتلك غير الودودة. إن الفصل بين الأشياء والأشخاص المقدسين والمبجلين من جهة وبين أولئك المدتسين من جهة أخرى، والذي يمثل جزءاً أساسياً في العبادة الدينية. في الوقت الذي كانت فيه بعض النظريات الأنثروبولوجية المبكرة حول طبيعة المقدس تساهم في التنظير الاجتماعي، فإنها كانت قد تأثرت بشدة واحدة تلو الأخرى بعمل دوركهايم¹. في الفصل الافتتاحي لكتاب الأشكال الأولية للحياة الدينية (1915) لخص دوركهايم التعاريف السابقة للدين ورفضها.

وفي وصف أكثر حداثة، يقدم دمرث (1999) مساهمة في النقاش حيث يميز بين مفهومي الدين والمقدس. ويحاجج بأن الدراسة الاجتماعية للدين عملت لمدة طويلة تحت ضغط وافترض مضلل لمفاهيم الدين، ولم تنشغل بالمقدس بما يكفي. وهكذا فهو يؤكّد بأن على الدين أن يعرف "جوهرياً" بينما على المقدس أن يعرف "وظيفياً"، وبهذا يُعالج التوتر طويل المدى في التعاريف السابقة لكلٍ منهما. إن الدين وفقاً لدمرث هو صنف من أصناف النشاط، بينما المقدس هو بيان عن الوظيفة. ويلاحظ دمرث بأنه ليس للنشاطات الدينية نتائج مقدسة دائماً وقد يكون ذلك على الأغلب لأن الدين يعرض مراراً تعابير منظمة وأعباء بيروقراطية. مع هذا، فإن التعريف الجوهري للدين يقترح توجهاً نحو العالم الخارق للطبيعة ونحو أنظمة أخلاقية مفروضة "خارجياً".

¹ - (إميل دوركهايم 15) إبريل 15 - 1858 نوفمبر: (1917) فيلسوف وعالم اجتماع فرنسي. يعتبر أحد مؤسسي علم الاجتماع الحديث، وقد وضع لهذا العلم منهجية مستقلة تقوم على النظرية والتجريب في آن معا. أبرز آثاره في تقسيم العمل الاجتماعي (De la division du travail social) عام 1893، (و قواعد المنهج السوسولوجي Les Règles de la méthode sociologique) عام 1895

على النقيض من ذلك، فإن "المقدس" هو نوع من الظواهر الاجتماعية غير الدينية، وفق المصطلحات التقليدية، على الرغم من أن الظواهر المقدسة قد تعرض لبعض الأوجه الدينية. ولذلك يرى دمرات أن الأديان "الشعبية"، و"الضمنية"، و"شبه الدينية"، و"القريبة من الدين" هي جزء من "علم اجتماع المقدس"، وهي المفاهيم التي تضررت إلى حد ما من استعمال صورة تقليدية للدين ذات عواقب مؤسفة، كان أحدها هو تضيق نطاق البحث في المقدس ليتضمن تلك الأشياء ذات الملامح الدينية. هناك رموز وكيانات مقدسة تمتلك قوة إلزامية دون أن تكون دينية بالضرورة. ولما كان لأي نشاط اجتماعي وظائف مقدسة ممكنة، فقد يكون هناك قائمة ضخمة لما يشكل المقدس في المخزون الثقافي لأي مجتمع.¹

- الفرق بين المقدس والديني

مما لا شك فيه أن تصنيف النصوص يخضع إلى عدة مقاييس ومعايير منها ما يتعلق بقالب الصياغة أو تخصص الموضوع أو العلم المتناول أو صاحب النص وغير ذلك مما عهدناه من قواعد تجعلنا نميز بين الأنواع المختلفة للنصوص، ومن بين ما يمكننا تصنيفه من نصوص ما يمكن أن نطلق عليه "النصوص المقدسة" و نعني بها تلك النصوص التي لها درجة من القداسة والسمو وهي غير كلام البشر حتى وإن جاءت بلفظ لغة البشر وهي النصوص التي ترتبط بعلاقة وجودية بالمتعالي لدى أصحاب الديانات الكتابية بالمفهوم الإسلامي للديانات أو ما تضمنت نصوص جاءت بديانات وضعية هي الأقرب إلى تسميتها باتجاهات من أن نطلق عليها ديانات ولا يمكن بأي حال رفعها إلى نفس درجة النصوص المتعالية لدى أصحاب الديانات الكتابية لكن ذلك لا يمنع أن لها نوع من القداسة لدى أتباعها .

و جدير بنا أن نفرق بين توصيفين للنصوص التي تتناول ما يتعلق بأمور الدين فهناك ما نطلق عليه "نص مقدس" وهو ما نشير به إلى كلام المتعالي ومقصوده على ما جاء على لسان الرسل وما وصف أفعالهم، وهناك ما نطلق عليه "نص ديني" وهذا يمكننا أن ندرج تحته كل ما يتعلق بشرح أمور الدين وتفسير النص المقدس وسير الأنبياء والمرسلين و تاريخ الدين وأمور الدعوة والفتاوى وغير ذلك من نصوص بشرية تتناول جوانب الدين وتعرض لقضاياها.

لقد وضع الدين الإسلامي فارقاً بين النص المقدس وبين غيره من النصوص الأخرى وأوضح أن

¹ The Blackwell Encyclopedia of Sociology (2007), Sacred by *Stephen Hunt*, -

<http://www.maaber.org> Eclipse of Sacred by *Sabino Acquaviva*، ترجمة: ريم النبوي،

القرآن الكريم هو كلام الله عز وجل وأنه لا يمكن بأي حال من الأحوال أن يصل كلام البشر، فقداسته ذاتية ، من هنا جاء الربط بين المقدس بحذ ذاته ومن تقديس بالإضافة للمقدس . من خلال ما تقدم ذكره من تعريفات لكل من " النص " و " المقدس " يمكن استنتاج تعريف للمركب الإضافي " النص المقدس " : هو مجموعة من العلامات اللسانية التي تتشابه فيما بينها لرسم صورة تعاليم الدين، يمتاز عن غيره من النصوص بالسلطة التي يفرضها على المتدينين، فهو يمثل في حياة الأمم و الشعوب الصفة الأقدس في "تراثها الروحي، و تأثيراتها السلوكية و أنظمة القيم و انتظام علاقاتها¹

الفرع الثاني: مفهوم الدين في النصوص المقدسة

ويشمل البحث في النص القرآني والكتاب المقدس ونرى ما سينتج عن المقاربة الدلالية للفظة في كلا النصين ومدى الاتصال والانفصال الذي بينهما وهل يجوز التساوي بين اللفظتين والمفهومين وهل هما بالفعل نفس المفهوم .

- مفهوم كلمة (الدين) في النصّ القرآن

باعتباره نص صيغ باللغة عربية وكان من أهم روافد المعاجم العربية² الأساسية في شرح وتفسير الألفاظ المختلفة، وأصلاً فقد بدأ تشكل المعاجم في الحضارة الإسلامية بالأساس لفهم النص القرآني باعتباره الركيزة للدين الإسلامي، فهو من الدين بالمفهوم الحديث للفظة لكونه يُتعبد به سواء بتلاوته أو استنباط الأحكام التشريعية منه، وبالعودة للنص ومفهوم مفردة الدين منه نجد أن المتبع لكلمة (الدين) في القرآن الكريم، مُعرِّفة أو منكورة، مجردة أو مضافة: يجد لها معاني كثيرة يحددها السياق. وقد جاءت ذكرها في القرآن الكريم 108 مرة .

قبل البدء أنقل مفهومين من المفاهيم المنهجية الرئيسية لعلم الدلالة "؛ لأن الدلالة هنا تعبر تماماً على ما قصده القدماء من أهل المنطق والأصول والعربية وعلم الكلام في قولهم "أن

¹ - . زهير بيطار : حوارات حول فهم النص، ط1 ، دار الهدى : بيروت - لبنان، 2004، ص5

² - وقد درسة هذه النقطة وحاول تبيان الفرق بين المعجم القرآني في المعجم الجاهلي وبعد الاسلام تشيهيكو إيزوتسو

يكون الشيء بحالة يلزم من العلم به العلم بشيء آخر... والمراد بالشيئين ما يعمّ اللفظ وغيره¹.

استعمالهما ايزوتسوا وهو المعنى الأساسي والمعنى العلائقي وإذا أخذنا القرآن الآن وتفحصنا، من زاوية نظرنا المصطلحات المفتاحية التي نجد فيها، سنلاحظ أمرين اثنين: الاول: واضح تماما، حتى إنه عادي جدا ومألوف يمكن الاستدلال عليه بسهولة، والثاني لا يبدو واضحا إلى درجة للوهلة الأولى. الشكل الواضح للمسألة هو أن لكل كلمة تؤخذ بشكل منفصل معناها الأساسي الخاص بها، أو محتواها المفهومي الذي تظلّ محتفظة به حتى لو اقتطعتاها من سياقها القرآني إن العنصر الدلالي الثابت الذي يظل ملازما للكلمة حيثما ذهبت وكيفما استعملت، يمكن أن ندعوه بالمعنى الأساسي للكلمة فمثلا الساعة تحمل المعنى الدلالي المضاف إليها في القرآن وتستبقى معناها الأساسي الذي هو جزء من الزمن²

لاحظ تشيهيكو ايزوتسو أنّها إحدى أكثر الكلمات إثارة للجدل في المعجم القرآني كله فهي مصطلح مفتاحي ذو أهمية قصوى في القرآن ورغم هذا فقد أثار بعضهم مسألة أصلها الاشتقاقي³ حيث يقول "فهي كلمة لها الصيغة نفسها مع تعدد معانيها لدى رُجح أنّها من مصادر مختلفة وإحدى معانيها على الأقل ذو أصول أجنبية المعنى الأول الدين المعروف وهو معنى فارسي den ومعناه في الفارسية الوسيطة "دينا نظاميا" والمعنى الثاني الحساب وتعود للكلمة العبرية din ومعناها الحساب والتركيب "يوم الدين" هو تركيب يهودي⁴

كما ذكر ايزوتسو أنّ الاستعمال القرآني للفظة الدين جاء ضمن إطار معرفي جديد فاكتملت معنى آخر وهذا يعني أنّها اكتسبت ثوبا جديدا نتيجة وضعها ضمن علاقات مع مفاهيم جديدة⁵.

-العلاقة بين الدين والشريعة في القرآن

حينما نتأمل في استعمالات واطلاقات الدين والشريعة في النص القرآني نلاحظ ثمة فارقا أساسيا بين الكلمتين وهو أن الدين يتميز بالثبات والاستقرار وعدم التغير بينما تتميز الشريعة

¹ - التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون. دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1. 1998. 119/2.

² - توشيهيكو ايزوتسو، الله والانسان في القرآن، تر: محمد الجهاد، ط1، المنظمة العربية للترجمة، بيروت 2007 ص43

³ - المستشرقون و توشيهيكو، المرجع نفسه، ص338.

⁴ - توشيهيكو ايزوتسو، الله والانسان في القرآن، مرجع سابق، ص339.

⁵ - ايزوتسو، الله والانسان في القرآن، المرجع السابق، ص339.

بالتغير وعدم الثبات وهذا ما ندركه بالتأمل في آيات الله¹ ففي هذه الآيات وغيرها توحى كلمة الدين بالتغير عن أمر ثابت لا يرتبط بتغيرات الأزمنة والأمكنة والأشخاص والظروف².

- مفهوم كلمة (الدين) في الكتاب المقدس

ومعنى دين في بعض اللغات القديمة تقابلها لفظة دان، وقد³

* دان^(١) : dāna (حَكَمَ/قَضَى): في الحبشية 𐩦𐩣𐩪𐩠 dayana^(٢)
وفي العبرية 𐤃𐤍 dān^(٣) وفي الآرامية 𐤃𐤍 dān^(٤)
وفي السريانية ܕܢܢ dan^(٥) وفي الآشورية danu^(٦).

* دين^(٧) : dīn في الحبشية 𐩦𐩣𐩪𐩠 dayen^(٨)
وفي العبرية 𐤃𐤍 dīn^(٩) بمعنى حَكَمَ/قَضَاءَ .

نجد أن في الكتاب المقدس لم توجد مفردة دين ولكن من خلال البحث عن معنى لفظة الدين أو مشتقاتها نجد أنها قريبة من لفظة دان ومشتقاتها، لذا فقد ادعى بعض الدارسين في الدراسات المقارنة للنصوص الدينية أن لفظة دين العربية هي من مشتقات اللفظة العبرية⁴ din وهي تعني في :
العهد القديم :

- 1- اسم شخص هو خامس أبناء يعقوب ولدته له بلهة⁵ واسم ابنه الوحيد حوشيم⁶ أو سوحام⁷
- 2- اسم سبط⁸ كان نصيبه بين أملاك يهوذا وإفرايم من جهة وبين حدود بنيامين وشاطئ البحر من جهة أخرى. ولم يكن لهم راحة ولا سلام في ملكهم⁹.

¹ - آل عمران 19 والشورى 13 ويوسف 40

² - قضايا الفكر الاسلامي ص13

³ - حازم على كمال الدين، معجم مفردات المشترك السامي في اللغة العربية، مكتبة الأديب، ط1، القاهرة 2008، ص177

⁴ - لقد تعرضت لهذه المسألة عند تعرضي للمفهوم الدين في النص القرآني مع العالم الياباني تشكو اتسوا

⁵ - (تك:30: 6)

⁶ - (تك:46: 23)

⁷ - (عد:26: 42).

⁸ - (خر:31: 6)

⁹ - وتفصيل ذلك مذكور بالإيجاز في سفر القضاة. فضربوا المكان بحد السيف وأحرقوه ثم بنوه ثانية وسموه باسم دان أبيهم.

وكان أهولياب وشمشون من سبط دان. (قابل يش: 19: 40-48 وقض: 1: 34 و35، 18: 1)

3- اسم مدينة¹

4- اسم مكان ذكر في حز 27: 19 وهو إقليم أو مدينة كانت تتاجر مع صور.

5- ومنه دينة: اسم ابنة يعقوب من ليئة ولم يكن ليعقوب بنات سواها.²

دِينُونَ: ورد هذا الاسم في الترجمات العربية للكتاب المقدس المتداولة ، لقبيلة كانت تقطن السامرة بدل الأسرائيليين الذين ذهبوا إلى السبي (عز 4: 9) ولكن بعض مخطوطات الترجمة اليونانية المعروفة بالترجمة السبعينية ومعظم الترجمات الحديثة تفسر هذه الكلمة على أنها تعني [قضاة].

في العهد الجديد

دَانُ، يَدِينُ، دِينٌ، دِينُونَ: تطلق هذه الكلمات على حكم الله على الناس بحسب أعمالهم.³

وقد أعطيت الدينونة للرب يسوع المسيح فهو الديان الذي يقف أمامه جميع البشر لكي يعطوا حسابا عن أعمالهم في الجسد خيرا كانت أم شرا⁴ وهذه الدينونة عامة وشاملة⁵

¹ - وموقعها في الطرف الشمالي من أرض بني إسرائيل في نصيب نفتالي في سفح جبل حرمون عند تل القاضي حيث منابع الأردن. والتعبير من دان إلى بئر سبع (قض 20: 1) أو من بئر سبع إلى دان (1 أخ 21: 2) .

² - وقد ذكرت بعض من قصتها في العهد القديم "ثم أنه بينما كان يعقوب راجعا من فدان آرام إلى أرض كنعان مر على سالم - وهي بلدة في شكيم فخرجت ابنته دينة لتري بنات تلك البلاد فأراها شكيم بن حمور وكان أمير البلاد هناك فأغواها وأذلها ثم طلب أن يتزوجها فأبى أخوتها إلا إذا اختتن هو وكل الذكور في شكيم. (تك 30: 21، 34: 1-31) وقد ذكرت دينة مع بقية أسرة يعقوب الذين ذهبوا إلى مصر (تك 46: 8 و15).

³ - (مت 10: 15، 12: 36 و 11: 9 وأع 17: 31 وعب 9: 27 و 2 بط 2: 9، 3: 7 و 1 يو. 5: 17)

⁴ - (مت 25: 31 و 32، 26: 64 و 5: 22 وأع 17: 31 و 2 رو 2: 16 و 2 كو 5: 10)

⁵ - (يو 5: 27 و 29 و 14: 10 و 22 و 2 كو 5: 10 و 2 رو 2: 12 و 13) وحكم هذه الدينونة نهائي ولا يقبل النقض ولا الاستئناف. وبموجب هذا الحكم يدخل الأبرار إلى أجماد ملكوت المسيح وأفراحها، ويذهب الأشرار إلى الظلمة الخارجية واليأس الأبدي .

المبحث الثاني: القراءات المعاصرة

● المطلب الأول: مفهوم القراءات المعاصرة

من خلال تفكيك تركيبها الإضافي المكون من لفظة القراءات والمعاصرة

■ الفرع الأول: مفهوم القراءات لغة واصطلاحاً

ان البحث عن مفردة القراءة لغة قد يساعدنا على تحديد المراد من القراءات أن المفهوم الحديث لللفظة القراءة لا علاقة له بنفس اللفظ الموجود في المعاجم العربية قديمها وحديثها¹، وهو ترجمة عربية لكلمة (Lecture) الفرنسية، وانتقل إلى العالم العربي في سياق عملية المثاقفة، وهذا لا يمنع من البحث عن دلالة اللفظة وحمولتها المعنوية متتبعين تطورها من مجرد لفظة ذات حمولة بسيطة تعبر عن معنى واحد محاولين ربطها ولو بمعنى من معانيها الحديثة وخاصة واللفظة بغض النظر عن حمولتها المعنوية الحديثة فهي لفظة قرآنية وهذا ما سيعطي لها أهمية كبيرة ونظراً لكون القرآن هو أهم رافد من روافد المعاجم العربية قديمة وحديثها لتوضيح معنى الألفاظ العربية، سأتطرق لدلالة اللفظة في المعاجم العربية و في القرآن، خاصة وأن القرآن في أحد معانيه التي ذكرها اللغويين يعني القراءة او الجمع² كما سنبين ذلك .

1- لغة

تأتي القراءة في المفهوم اللغوي بمعنى الجمع ففي اللغة: جمع الشيء وضم بعضه إلى بعض وقراءة الكلام تعني ضم حروقه بعضها إلى بعض والتلقُّظُ بها مجموعة أي³ . كما أن استقراء بعض موارد الاستعمال المعاصر نجد هناك توسع في استعمال المفردة وهذا بالطبع راجع لمواكبة المفردة لتطورات الفكر والادب ومختلف العلوم ذات الصلة بالمفردة الذي أضاف لللفظة استعمالاً أخرى بما لم يذكره أهل اللغة وان كان يرتبط بنحو ما مع الجذر اللغوي الذي تقدم ذكره⁴ .

¹ - عبد الرزاق هرماس، قضية قراءة النص القرآني، ص6.

² - ابن منظور، لسان العرب، مرجع سابق، ج11، ص78-79 .

³ - ابن منظور، لسان العرب، المرجع نفسه .

⁴ - السيد علي عباس الموسوي، قراءات نقدية في تجديد الفكر الديني، ط1، دار المهادي للطباعة والنشر، بيروت

لبنان، 2002م ص13 .

والمفردات التي تستعمل فيه اللفظة متعددة فيقال قرات اللمعة كمثل على فلان " بمعنى دراسته عنده فهو مستمع أكثر منه قارئ ويقال قراءة للحادثة التاريخية والمراد منه ملاحظة الظروف والملابسات التي أحاطت بحادثة تاريخية معينة لمعرفة الأبعاد الاجتماعية والسياسية التي نتجت عن هذه الحادثة وكذلك لمعرفة العوامل والأسباب التي أدت الى وقوع هذه الحادثة التاريخية وهذا الوصف قد نستطيع ارجاعه للجدر اللغوي لان قراءة الحادثة التاريخية هو عبارة عن ملاحظة حوادث متعددة سابقة ولاحقة لمعرفة ظروف الحدث التاريخي ومقدار ثبوته وصحة روايته¹، وبعبارة أخرى هذا نوع من جمع المعلومات الخاصة بالحادثة وقد يقال قراءة في فكر فلان والمراد ملاحظة ما لديه من اراء ومعتقدات عبر ملاحظة ما كتبه او تحدث به لمعرفة منهجه الفكري ونمط تفاعله مع الافكار الاخرى وطرق توصله الى الاستنتاجات التي كونت منه شخصا مفكرا، وذلك لا يعتمد على ملاحظة البيئة التي عاشها ومن عاصره من المفكرين وما اثير في زمانه من اراء وافكار، وموقعه مع السلطة من ناحية وجود علاقة له معها أولا، كل هذا يعتبر قراءة لفكره فهو أيضا ملاحظة قرائن متعددة وامورا منفردة وضمها الى بعضها البعض لأجل التوصل الى نتيجة ما.² أي عملية استقرائية للظروف التي أنتجت فكره³ كما وأن مفردة قراءة تستعمل بشكل شاسع في عملية التهجي أي بمعنى التلاوة لأي نص بالإضافة لتخصصها بتلاوة القرآن كما ذكرنا سابقا، من دون ملاحظة الغرض من القراءة هذه سواء كان هو عملية الاطلاع على اللغة فقط أو معرفة المضمون وفهمه أو تلاوته لنفسه.⁴

¹ - المرجع نفسه ، ص14.

² - المرجع نفسه، ص15

³ -ومنها الاستقراء : طلب القراءة و تتبع الأمور وجمعها لمعرفة خواصها. واصطلاحا الحكم على الكلي بأمر لوجود هذا الأمر في أكثر أجزائه . يدل المعنى اللغوي لكلمة الاستقراء induction على التتبع وعلى تفحص البلاد قرية فقيرة، وهو معنى يتفق مع المعنى الاصطلاحي إلى حد كبير، إذ يدل الاستقراء، في لغة الحديث العام، على الاستدلال المباشر الذي يعتمد على التخمين، وعلى السيرورة البنائية منه خاصة التي تنتقل بالمرء، مستدلة جزئياً ومُخَمَّنة جزئياً، من بعض العلامات إلى بعض الوقائع الاحتمالية في كثير أو قليل، ولكن للاستقراء معنى فلسفياً مختلفاً يتعلق بنظرية المعرفة أو المنهج، فهو يعني العملية التي ينتقل الذهن بها من عدد معين من القضايا المفردة أو الخاصة تدعى مستقرئة، إلى قضية أو عدد قليل من القضايا أعم منها تدعى مستقرأة، بحيث تشمل القضايا المستقرئة كلها. وقدبما عرف أرسطو الاستقراء بقوله: «إنه الانتقال من الحالات الجزئية إلى الكلي الذي ينظمها».. المصدر: الموسوعة العربية الميسرة

⁴ - السيد علي عباس الموسوي، قراءات نقدية في تجديد الفكر الديني، مرجع سابق، ص15 .

وما سبق يمكن الملاحظة ان في الموارد السابقة نجد أن تلك القراءات لا تعتمد على النص أساسا، وبعبارة أخرى لا يشكل النص ضرورة وعنصر مقوما لها وان كانت قد تعتمد عليه احيانا واما الاستعمال الاخير لها فالنص يشكل عنصر ضروريا ومقوما فهو طرف الإضافة فيها ولعل التميز اللغوي يساعد على ما ذكرناه فالتعدي باللام تستعمل لقراءة المتون مثلا قراءة للنص او قراءة للقرآن... واما في غير ذلك الموارد فيتعدى من دون للام فيقال قراءة حادثة تاريخية، قراءة فكر فلان، قراءة في كتاب فلان .

2- اصطلاحا

أما القراءة من منظور اصطلاحى السوني، فهي آلية تفكيك الشفرة اللغوية المتمثلة في تداخل شبكة العلامات والإشارات اللغوية ضمن سياق محدد تعد الجملة وحدته الأولى، وبما يكفل الوقوف على بنية النص¹.

الفرع الثاني: مفهوم المعاصرة

1- لغة

إن لفظ "عصري" في معجم اللغة العربية المعاصرة، مشتق من عصر ومنه عاصر يعاصر، معاصرة، فهو مُعاصر، والمفعول مُعاصر²، عاصره: عاش معه في عصر واحد، أي في زمن واحد "عاصر الخلفاء الراشدين النبي صلى الله عليه وسلم - عاصر أحداثاً جسيمة - شاعرٌ معاصرٌ: يعيش في عصرنا".

و عاصرتُ فلانا معاصرةً وعصاراً، أي كنتُ أنا وهو في عصرٍ واحدٍ، أو أدركتُ عصره. قاله الصاغاني. قلت: ومنه قولهم: المعاصرة مُعاصرة³

2- اصطلاحا

تستعمل الكلمة في اصطلاح الفكر على معاني شتى وهذا تبعا للمنظومة المفاهيمية للمفكر، واستنادا على المعنى اللغوي إذن العصري ما ينسب لعصر ما ، وبما أن كل الناس عاشوا

¹ - الأساسية والتي يقسمها العالم اللغوي ناعوم تشومسكي، إلى بنيتين: إحداهما فوقية سطحية وأخرى تحتية عميقة

² - معجم اللغة العربية المعاصرة، أحمد مختار عبد الحميد عمر، الأولى، عالم الكتب، 1429 هـ - 2008 م ج 02،

ص 1507

³ - مرتضى الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، مجموعة من المحققين، دار: دار الهداية ج 13 ص 73

أو يعيشون في عصر ما، فكلهم عصريون، وهناك من يجعل في مقابل "عصري" زيادة على "رجعي" لفظ "ماضوي" من "ماضوية" وهي عندهم: اتخاذ الماضي مرجعا، على حساب العصر والمعاصرة.

ويعلق زكي نجيب محمود¹ على هذه النقطة "الواقع أن تلك المقابلة غير قائمة. فأبو نواس، مثلا، عصري بالنسبة لعصر بني العباس، وفي نفس الوقت ماضوي على اعتبار أن لكل شخص ماضيا عليه يتأسس شخصه، وشخصياته، وبه تحدد كينونته ويتم تشخصنها، إنه مرجعي فيما يتذكر وفيما يتخيل: الماضي حضارة وثقافة، أي تراث مشترك، وذاكرة جماعية: ومن هنا فهو "أصيل" في الشخصية.

بني الغرب ثقافته المعاصرة على أصالته فلماذا يريدنا بعض المصلحين العرب أن نقفز من لا شيء إلى حضارة القرن العشرين بعد أن نقبر أصالتنا ونبقى بلا زاد تاريخي؟ وعلى الأصح إنهم يدعوننا إلى الميادين الليبرالية من القرن العشرين، متجاهلين التجارب والتيارات الفكرية والتطبيقية الأخرى²

ومن هنا يتم تعريف المعاصرة بأنها "لفظة تعني مواكبة العصر ومعايشته فكل عصر عصريته، والحدثة أو العصرية تعني ما تعني عملية التغيير التي بمقتضاها تحصل المجتمعات المختلفة على الصفات المشتركة التي تتميز بها المجتمعات المتقدمة والعصرية تطلق على المجتمع إذا اتصف بها وتعني مجموعة الخصائص البنائية التي تميز المجتمع العصري عن المجتمع التقليدي. أما بالنسبة للفرد فإنها تعني مجموعة الاتجاهات والقيم وأساليب التفكير التي تتطلبها المشاركة الفعالة في مجتمع عصري.

و يرى جرادي أن " المعاصرة التي نعنيها هي مرحلة التي شعر فيها العالم والمجتمع الاسلاميان بإحباط عند هزيمة الكيان، وصدمة عند ملاقات الغرب، وسرعة تعمقه التي فاقت المتوقع في ذهنية عالمنا هذا ... مما ولد الدهشة عند العظام، كرجل الاصلاح الكبير محمد عبده مما رآه في الغرب فكانت مقولته الشهيرة هنا وجدت الاسلام ولم أجد المسلمين، كما وأن التحولات التي شهدتها الغرب على كفة الاصعدة عدت ثورات على المستوى السياسي والعسكري والتقني والإداري و الاقتصادي والمعرفي والادبي، الفلسفي، الثقافي، العلمي وثورات على المستوى التواصل،الاتصال والهيمنة و التأثير، كان فيها الغرب هو المعاصرة التي لجأ إليها

¹ - زكي نجيب محمود 1 فبراير 1905 م 8/سبتمبر 1993 م، كاتب وأكاديمي وأستاذ فلسفة مصري.

² - زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي. ط5، دار الشروق بيروت، 1978، ص

البعض؛ كيف لا؟ والعصر عصره.. أو خافها وكفرها البعض الآخر فالتجأ إلى الماضي وأمجاده.. هذه التحولات وضعت النقاش أمام حيرة في تقسيم الغرب إلى شرق وغرب.. وأمام تفكك بين الحداثة أو الماضي والحاضر.¹

والمعنى المناسب لكلمة المعاصرة الواردة في عنوان هذا البحث، القراءات التي تستند على مناهج المستعملة في ميدان العلوم الانسانية، وعلى هذا فيكون المراد هو القراءة المعاصرة للنصوص الدينية باستعمال مناهج العلوم الانسانية، أو القراءات الجديدة في العصر الراهن.

¹ - شفيق جرادي، مقاربات منهجية في فلسفة الدين، ط1، مركز الحضارة لتنمية الفكر الاسلامي، بيروت، 2010، ص188

المطلب الثاني: مفهوم القراءة في النصوص الدينية المقدسة

الفرع الأول: مفهوم القراءة في القرآن

لفظة "قرأ" في القرآن .

1. " .. والنهار علم أن لن تحصوه فتاب عليكم فاقرأوا ما تيسر من القرآن علم أن سيكون م ..¹
- " .. ل الله وآخرون يقاتلون في سبيل الله فاقرأوا ما تيسر منه وأقيموا الصلاة وآتوا ..²
2. " .. اقرأ باسم ربك الذي خلق ..³
- " .. اقرأ وربك الأكرم ..⁴
3. " .. مما أنزلنا إليك فاسأل الذين يقرأون الكتاب من قبلك لقد جاءك الحق من ..⁵
4. " فإذا قرأت القرآن فاستعد بالله من الشيطان الرجيم. "⁶
5. " .. اقرأ كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيباً .. "⁷
6. " .. وإذا قرأت القرآن جعلنا بينك وبين الذين لا ي ..⁸
7. " .. إمامهم فمن أوتي كتابه بيمينه فأولئك يقرأون كتابهم ولا يظلمون فتيلاً (71) ومن ..⁹
8. " .. ولن نؤمن لرفيق حتى تنزل علينا كتاباً نقرأه قل سبحان ربي هل كنت إلا بشراً رسول ..¹⁰
9. " .. وقرآنا فرقناه لتقرأه على الناس على مكث ونزلناه تنزيلاً ..¹¹

¹ - المزمّل - الآية: 20

² - المزمّل - الآية: 20

³ - سورة العلق: 1

⁴ - سورة العلق: 3

⁵ - سورة يونس : 94

⁶ - سورة النحل : 98

⁷ - سورة الإسراء : 14 .

⁸ - سورة الإسراء : 45.

⁹ - سورة الإسراء : 71

¹⁰ - سورة الإسراء : 93.

¹¹ - الاسراء : 106.

10. " (197 ..) ولو نزلناه على بعض الأعجمين (198) فقرأه عليهم ما كانوا به مؤمنين (199) كذ .. " ¹
11. " .. أما من أوتي كتابه يمينه فيقول هاؤم اقرأوا كتابيه (19) إني ظننت أني ملاق حس .. " ²
12. " .. (16) إن علينا جمعه وقرآنه (17) فإذا قرأناه فاتبع قرآنه (18) ثم إن علينا بي .. " ³
- قراءة بمعنى الجمع: وهي ضم الحروف والكلمات بعضها لبعض في الترتيل، (وليس يقال ذلك لكل جمع) ⁴، فقد ذكر الجوهري في الصحاح أنك تقول قرأت الشيء قرأناً جمعته وضممت بعضه لبعض فالقرآن: لغة ⁵ في الأصل مصدر من قرأ بمعنى الجمع، يقال: قرأ قرأناً ⁶.

وقال ابن الأثير: تكرر في الحديث ذكر القراءة والاقتراء والقارئ والقرآن والاصل في هذه اللفظة الجمع وكل شيء جمعته فقد قرأته وسمي القرآن لأنه جمع القصص والامر والنهي والوعد والوعيد والآيات والسور بعضها إلى بعض ⁷.

فمعنى القرآن معنى جمع وسمي قرآنا لأنه يجمع السور فيضمها وقوله تعالى: « إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ » ⁸ جمعه أي جمعه وقراءته . « فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ » ⁹ وقرأت الشيء جمعته وضممت بعضه الى بعض كما ذكرت أنفا

فيكون معنى تعدد القراءات أي تعدد كفيات قراءة ألفاظ القرآن ومنها القراءات السبع والقراءات الشاذة ومنه مصطلح القراءات: وهو علم بكيفية أداء كلمات القرآن الكريم واختلافها

¹ - سورة الشعراء: 199

² - الحاقة: 19

³ - القيامة: 17-18

⁴ - الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن الكريم. ط. دار القلم. الدار الشامية، دمشق، الأولى، 1412هـ-1992م، ص 668، وما بين قوسين ذكره الزركشي في البرهان وتعليقه فقال: ولعل مراده بذلك في العرف والاستعمال، لا في أصل اللغة .

⁵ - وفي الاصطلاح: قال البزدوي: هو الكتاب المنزل على رسول الله، المكتوب في المصاحف، المنقول عن النبي صلى الله عليه وسلم نقلاً متواتراً، بلا شبهة، وهو النظم والمعنى جميعاً في قول عامة العلماء. والقرآن عند الأصوليين يطلق على المجموع وعلى كل جزء منه؛ لأنهم يبحثون من حيث إنه دليل على الحكم، وذلك آية آية لا بمجموع القرآن .

⁶ صحاح الجوهري ج 1 ص 65

⁷ - ابن منظور، لسان العرب، ج 11، مرجع سابق، ص 78-79

⁸ - القيامة: 17

⁹ - القيامة: 18

معزواً لناقله . وموضوع علم القراءات : كلمات الكتاب العزيز . و قال الزركشي : القرآن والقراءات حقيقتان متغايرتان ، فالقرآن¹ هو الوحي المنزل على محمد صلى الله عليه وسلم للبيان والإعجاز ، والقراءات اختلاف ألفاظ الوحي المذكور² ، من الحروف وكيفيتها من تخفيف وتشديد وغيرهما .

-قرأ بمعنى تلا ومنها « التلاوة »

التلاوة في اللغة : الاتباع ، يقال تلاه يتلوه تُلُوًا أي تبعه ، تقول : تلوت الرجل أتلاه تلوًا : تبعته ، وتالت الأمور : تلا بعضها بعضاً .³

ثم خصصت دلالة الكلمة في معنى قراءة القرآن ؛ لما في قراءة القرآن من تتابع الآيات بشكل منتظم والتلاوة اصطلاحاً : هي قراءة القرآن متتابعةً .⁴

وفي فروق أبي هلال : الفرق بين القراءة والتلاوة : أن التلاوة لا تكون إلا لكلمتين فصاعداً ، والقراءة تكون للكلمة الواحدة ، يقال قرأ فلان اسمه ، ولا يقال تلا اسمه ، وذلك أن أصل التلاوة اتّباع الشيء ، يقال تلاه : إذا تبعه ، فتكون التلاوة في الكلمات يتبع بعضها بعضاً ، ولا تكون في الكلمة الواحدة إذ لا يصحّ فيها التلو⁵ وقد راعى الاستعمال القرآني هذا الفارق الدلالي بين القراءة والتلاوة ، على نحو ما يظهر من الآيات التالية : " لَكَ آيَاتُ اللَّهِ نَتْلُوهَا

¹ القرآن : هو الكلام المنزل على رسول الله محمد صلى الله عليه وسلم المكتوب في المصاحف ، المنقول إلينا نقلاً متواتراً ..
² أركان القراءة الصحيحة « قال ابن الجزري : كل قراءة وافقت العربية - ولو بوجه - ووافقت أحد المصاحف العثمانية - ولو احتمالاً - وصح سندها ، فهي القراءة الصحيحة التي لا يجوز ردّها ، ولا يحلّ إنكارها ، بل هي من الأحرف السبعة التي نزل بها القرآن ، ووجب على الناس قبولها ، سواء كانت عن الأئمة السبعة ، أم عن العشرة ، أم عن غيرهم من الأئمة المقبولين ، ومتى اختل ركن من هذه الأركان الثلاثة ، أطلق عليها ضعيفةً ، أو شاذةً ، أو باطلةً ، سواء كانت عن السبعة ، أم عن من هو أكبر منهم ، هذا هو الصحيح عند أئمة التحقيق من السلف والخلف . ابن الجزري ، النشر في القراءات العشر ، ج 1 ، مطبعة التجارية الكبرى

قال أبو شامة : فلا ينبغي أن يغتر بكلّ قراءة تعزى إلى أحد السبعة ، ويطلق عليها لفظ الصّحة ، وأنها أنزلت هكذا ، إلا إذا دخلت في ذلك الضابط ، فإن القراءة المنسوبة إلى كلّ قارئ من السبعة وغيرهم ، منقسمة إلى المجمع عليه ، والشاذّ ، غير أن هؤلاء السبعة لشهرتهم وكثرة الصحيح المجمع عليه في قراءتهم تركن النفس إلى ما نقل عنهم فوق ما ينقل عن غيرهم .

³ - ابن منظور ، لسان العرب ، ج 11 ، مرجع سابق ، مادة (ت ل ا)

⁴ - الدلالة والكلام ص 425

⁵ - معجم الفروق اللغوية ، أبو هلال العسكري ، تح: بيت الله بيات ، مؤسسة النشر الاسلامي ، ط 1 ، 1412 هـ ، ص 140 .

عَلَيْكَ بِالْحَقِّ وَإِنَّكَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ ¹، "الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَتْلُونَهُ حَقَّ تِلَاوَتِهِ أُولَئِكَ يُؤْمِنُونَ بِهِ وَمَنْ يَكْفُرْ بِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ" ²، "قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبِّي عَلَيْكُمْ أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِنْ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ وَلَا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَّنَ وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ" ³، معنى يتلونه حق تلاوته أي يتبعونه بالعلم والعمل ويذكر الأصفهاني في المفردات "ويثبت هذا القول قول ابن عباس: إذا جمعناه وأثبتناه في صدرك فاعمل به، وخص بالكتاب المنزل على محمد صلى الله عليه وسلم فصار له كالعلم ⁴.

ولم يخرج عن هذا المعنى في القرآن سوى قوله تعالى "وَاتَّبِعُوا مَا تَتْلُو الشَّيَاطِينُ عَلَىٰ مُلْكٍ سُلَيْمَانَ وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَانُ وَلَكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ وَمَا أُنزِلَ عَلَى الْمَلَائِكَةِ بِبَابِلَ هَارُوتَ وَمَارُوتَ وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّى يَقُولَا إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَزَوْجِهِ وَمَا هُمْ بِضَارِينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَيَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ وَلَقَدْ عَلِمُوا لَمَنِ اشْتَرَاهُ مَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلَقٍ وَلَبِئْسَ مَا شَرَوْا بِهِ أَنفُسَهُمْ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ" ⁵ حيث أجاب عنه الراجب بقوله: استعمل فيه لفظ التلاوة؛ لما كان يزعم الشيطان أن ما يتلوه من كتب الله ⁶ أما القراءة فهي مجرد التلفظ بالكلام من القرآن وغيره، سواء علم القارئ بما يقرأ أو لم يعلم، وسواء عمل به أو لم يعمل، ويشهد لهذا المعنى قوله تعالى الاسراء "اقرأ كتابك كفى بنفسك اليوم حسيباً" ⁷ اسراء: 93، "... فاقْرءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ عَلِمَ أَنْ سَيَكُونُ مِنْكُمْ مَرْضَىٰ وَآخَرُونَ يَضْرِبُونَ فِي الْأَرْضِ يَبْتَغُونَ مِنْ فَضْلِ اللَّهِ وَآخَرُونَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَاقْرءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنْهُ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَأَقْرِضُوا اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا وَمَا تُقَدِّمُوا لِأَنفُسِكُمْ مِنْ خَيْرٍ نَجِدُوهُ عِنْدَ اللَّهِ هُوَ خَيْرًا وَأَعْظَمَ أَجْرًا وَاسْتَغْفِرُوا لِلَّهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ" ⁸، كما يؤكد هذا المعنى وصف النبي في الحديث "يقرأون القرآن لا يجاوز تراقيهم

1- البقرة: 252

2- البقرة: 121

3- الأنعام: 151

4- الراجب الأصفهاني، مفردات الأصفهاني، مرجع سابق، مادة: (ت ل ي)

5- البقرة: 102

6- الراجب الأصفهاني، مفردات الأصفهاني، مرجع سابق، مادة: (ت ل ي)

7- اسراء: 93

8- المزمل: 20

(أو حناجرهم)¹ "ومنه معنى قرأت القرآن لفضت به مجموعاً أي ألقيته .
ونخلص مما سبق إلى أن الاستعمال القرآني للفظي (التلاوة - القراءة) وإن كانا متقاربين
في المعنى، إلا أن بينهما ملمحاً دلاليًا فارقاً، وهو :

- أن للقراءة معنى عاماً وهو مجرد التلفظ بكلام مجموع بعضه إلى بعض .
- وأن للتلاوة معنى خاصاً؛ إذ هي قراءة واتباع معاً² .

بما أن خلاصة البحث اللغوي قد أظهر بأن النص: " إن النص من حيث اللغة إنما
يشتمل مطلق الملفوظ والمكتوب، فكل عبارة مأثورة أو منشأة هي نص." ومن اللغويين من
خصصه فقال: "النص هو الإسناد إلى الرئيس الأكبر. والنص: التوقيف، والنص التعيين على شيء
ما"³. سأعرض لمقولة الشيعة الامامية في الكلام الإلهي أو النص الإلهي، لأن نموذج القراءة
المختارة هو شيعي ومن ثمة فمعرفة مقولتهم في كلام الله تخدم الموضوع .

-قول الشيعة في القرآن

في كتب الشيعة المعتمدة و المعروف عن الشيعة رفض القول بتحريف القرآن ونقصانه ،
وهم يتعبدون بالقرآن الذي بين أيدي المسلمين ، وقد تصدى الكثير من علمائهم لتفسيره وبيانه
غير أن الشيعة تختلف مع أهل السنة حول القرآن في عدة أمور:

الأول : جمع القرآن : حيث تعتقد أن الرسول ترك القرآن مجموعاً ومنسوخاً وأن هذا العمل من
أول واجباته كرسول يودع أمته . يقول الحجة البلاغي : من المعلوم عند الشيعة أن علياً أمير
المؤمنين عليه السلام بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وآله لم يرتد برداء إلا للصلاة حتى جمع القرآن
على ترتيب نزوله وتقدم منسوخه على ناسخه

¹- البخاري، كتاب المناقب، باب علامات النبوة، رقم 3341 و مسلم، كتاب صلاة المسافرين، باب ترتيب القراءة، رقم 1358.

²- محمد محمد داود، معجم الفروق الدلالية في القرآن الكريم، دار غريب للطباعة والنشر، القاهرة، مصر 2008 ص 160.

³- محمد عمارة، النص الإسلامي بين الاجتهاد والجمود والتاريخية، مرجع سابق، ص: 33

الثاني : في القراءات : لا تعترف الشيعة بالقراءات السبع ، وما روي من أن القرآن أنزل على سبعة أحرف . فالقرآن تواتر بين عامة الناس جيلا بعد جيل واستمرت مادته وصورته وقراءته المتداولة على نحو واحد فلم يؤثر شيء على مادته وصورته

الثالث : في النسخ : لا ترى الشيعة أنه يمكن نسخ القرآن بالحديث ، فالحديث في الأصل يجب أن يعرض على القرآن و يوافق حتى يمكن قبوله . فكيف يمكن القول بأن الحديث ينسخ القرآن .

الرابع : إن الشيعة يعتقدون أن معاني القرآن تعرضت للتحريف بسبب السياسة ، من هذا فهم يختلفون مع أهل السنة حول مدلول الكثير من الآيات القرآنية . خاصة تلك التي تتعلق بعصمة الرسول وآل البيت¹

إنّ مقولة الشيعة الإمامية في الكلام الالهي هو مثل قول المعتزلة ، وهو أنه عز وجل متكلم بمعنى أنه يخلق صوتا يسمعه من أراد سماعه ممن يخاطبهم ، وليس بمعنى أن صفة الكلام صفة قائمة بذاته عز وجل .

يقول أحد علماء الشيعة في هذا الموضوع المحقق الحلبي² : (ومن لواحق الكلام في الصفات الكلام ، في كونه متكلماً ، وقد أجمع المسلمون على وصفه بذلك ، ووصف به نفسه بقوله) : وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا³ ، ثم اختلفوا في معنى ذلك ، فقال أهل الحق إنه متكلم بمعنى أنه فعل الكلام الذي هو الحروف والأصوات ، وأنّ ذلك الكلام محدث ومجعول ومخلوق ، بمعنى أنه فاعل له⁴ .

وقال أيضاً : إنه تعالى متكلم بالإجماع ، والمراد بالكلام الحروف والأصوات المسموعة المنظمة ، ومعنى أنه تعالى متكلم أنه يوجد الكلام في جسم من الأجسام⁵ .

¹ - البيان في تفسير القرآن للحوثي . ومجمع البيان للطبرسي ، وأكذوبة تحريف القرآن بين الشيعة والسنة . ط . طهران و عقائد السنة وعقائد الشيعة - صالح الورداني ص 105

² - الحسن بن يوسف بن علي بن المطهر الحلبي 648-726 هـ ، هو فقيه ومتكلم شيعي مشهورٌ باسم «العلامة الحلبي» .

³ - سورة النساء : 167

⁴ - الحلبي ، المسلك في أصول الدين ط . مجمع البحوث الإسلامية ، مشهد ، إيران سنة 1414 هـ ، ص 72

⁵ - الحلبي ، النافع يوم الحشر ، . دار الأضواء بيروت، لبنان ، 1417 هـ - 1996 ، ص 44

هذا هو القول المعروف بين الشيعة الإمامية كما تفيد مصادره فيما يخص القرآن وطبيعته الالهية .

طبيعة الخلاف بين الطوائف المسيحية الكبرى و الطوائف المسلمة الكبرى

ونلاحظ بعدما تطرقنا للمفهوم النصوص الدينية المقدسة عند الغرب والنصوص المقدسة عند المسلمين، نجد طبيعة الخلاف بين الطوائف المسيحية والمسلمة مختلف تماما، فبالإضافة للخلاف حول النص الشرعي المعتمد والذي يرجع للمنشئ الملة أو بالأحرى عن رب الملة؛ فهم يجعلونه إله ويوحى إلى أتباعه وأتباعه كتب عنه بالوحي وهم مجموعة من الكتبة كل كاتب له رواية وبالتالي فهم لديهم مشكل البحث عن النص الاصيلي. وكذا التأليف بين هذه الكتب ومحاوله التوفيق بينها لفهمها و أي فهم هو السلطة وأي مجموعة لها الحق في سلطة الفهم ، وهو ما أدى إلى ظهور مشكلة الأسفار القانونية الثانية "أو الأبوكريفيا"؛ كما عرضناها في مبحث مفهوم النص الديني الغربي، بينما طبيعة الخلاف بين المسلمين فهو يقتصر على إشكالية طبيعة كلام الله هل مخلوق أو غير مخلوق ولكن يكاد الكل يجمع على أن القرآن هو نص إلهي وما الاختلاف بعض طوائف الشيعة حول أن القرآن ناقص ولم يكتمل، فهذا مشكل ليس له علاقة بكون القرآن الموجود حاليا هو كلام الله وبينما هم توجهوا لفك الاشكال الكبير الذي لديهم في عدم وجد نص موحد لديهم، الى البحث عن مفهوم النص ومعناه للخروج من مأزق تعدد النصوص ومن ثمة محاولة تأليف بينها بالبحث عن معناها من دون التدقيق في الألفاظ .

الفرع الثاني : القراءة في الكتاب المقدس

ان الحديث عن القراءة في ما يخص الكتاب المقدس يُحُلنا إلى تاريخ تفسير الكتاب المقدس ومن ثمة ولدت نظرية قراءة الكتاب المقدس والذي يُجمع الباحثين من خلال ما سبق وذكره وما سنذكره في خضم هذا البحث بأن نظرية القراءة الحديثة قد ولدت من أرحام مناهج تفسير الكتاب المقدس، لذا فالدارس والباحث عن مصطلح القراءة وما يتعلق به في الكتاب المقدس، يجد نفسه يبحث في ما اصطلح عليه الهيرمنيوطقا أو التأويلية وان كان من أهم مناهج المعاصرة في قراءة النصوص بكل أنواعها ومن ثمة فهي تبحث في مبحث المناهج ولكن سأعرض للفظه في الكتاب المقدس

وقد ذكرت القراءة¹ في الكتاب المقدس في ثلاث مواضع وهي :

- وَبَعْدَ قِرَاءَةِ النَّامُوسِ وَالْأَنْبِيَاءِ، أَرْسَلَ إِلَيْهِمْ رُؤَسَاءُ الْمَجْمَعِ قَائِلِينَ: «أَيُّهَا الرِّجَالُ الْإِخْوَةُ، إِنَّ كَانَتْ عِنْدَكُمْ كَلِمَةٌ وَعَظٌ لِلشَّعْبِ فَقُولُوا».²

- بَلْ أُغْلِظَتْ أَذْهَانُهُمْ، لِأَنَّهُ حَتَّى الْيَوْمِ ذَلِكَ الْبَرَقِعُ نَفْسُهُ عِنْدَ قِرَاءَةِ الْعَهْدِ الْعَتِيقِ بَاقٍ غَيْرٍ مُنْكَشَفٍ، الَّذِي يُبْطَلُ فِي الْمَسِيحِ.³

- إِلَى أَنْ أَجِيءَ اعْكُفْ عَلَى الْقِرَاءَةِ وَالْوَعْظِ وَالتَّعْلِيمِ.⁴

وقد ذكر معجم الايمان المسيحي أن القراءة تعني في نقد النصوص الكتابي: و هو نص من نصوص إحدى المخطوطات يختلف عما ورد في غيرها من المخطوطات⁵ وفي الكتاب المقدس هناك مصطلح قراءة مُجددة و هو: افتراض يقول بأن بعض النصوص، ولا سيما المزامير عرفت قراءات متتالية تكيفت مع المستوى الروحي الذي تميزت به القرون التي استعملتها، بسبب تغير الاحداث الخلاصية (موت وقيامه المسيح بوجه خاص⁶ .

¹ - قراءة - كتابة في العبرية "ك ت ي ب" هو اسم المفعول من كتب. هو "المكتوب". هذا يعني في التوراة العبرية مجمل حروف لفظة من الألفاظ. ما هو "مكتوب" حقًا. وهو يعارض "ق ر ي"، وهو اسم مفعول لفعل "قرأ". ما يجب أن يقرأ. توضع الحركات على الحروف فتقرأ اللفظة كما يجب. نشير هنا إلى أن النص البيبلي شكّل في القرن 8 ب.م. على يد الماسوريين في طبرية، الذين أشاروا إلى 1300 حالة فيها ما يُسمى في العبرية "قري، كتيب". موسوعة الكتاب المقدس.

2- أعمال الرسل 13:15

3-2 كورنثوس 3:14

4-1 تيموثاوس 4:13

⁵ - معجم الايمان المسيحي، مرجع سابق، ص 373 .

⁶ - المرجع نفسه، ص 375.

كما وهناك قراءة مختلفة: في مخطوطات العهد الجديد، أكثر من مئة وخمسون ألفاً من القراءات المختلفة، علماً بأن معظمها ناتج عن سهو النساخ، فلا يصعب ازلتها. لكن هناك بعض المئات تُعد هامةً وتمثل مختلف التحقيقات أو الصيغ التي أضفها الناشر القدامى على النصوص.¹

نلاحظ أن المعجم الايمان يعرف القراءة على أنها عملية نقد للنصوص المختلفة عن مثيلتها من النصوص في المخطوطات .

إذن بعدما تطرقنا لكل ما يحيط بالمفردات التي تكون العنوان و حول مختلف معاني التي تحتملها الألفاظ بالرغم من التعقيدات، فإننا نصل، إلى ان مصطلح القراءات المعاصرة مصطلح ظهر حديثاً من قبل الموجة التي تتبنى المناهج الغربية لدراسة العلوم الانسانية واعتبار الدين كظاهرة انسانية تنطبق عليها قواعد وقوانين الطواهر الانسانية ومن ثمة دراسة النص المؤسس للديانات النصية؛ التي تملك نص مقدس الديني موحى و مسائله قراءة بشرية متوسلة بالمعارف الحديثة، وكأن القراءة المعاصرة هي قراءة أجنبية أنتجت ما يعرف بالقراءات الجديدة أو العلمية للنص الديني المتمثلة في المناهج لسانية وتاريخية والأنثروبولوجية.... إلخ وسموا هذه القراءات بالمعاصرة تمهيدا لأن يكون في كل عصر قراءة جديدة.

أي أن القراءات المعاصرة للدين هي قراءة تستهدف استنطاق النص المقدس، بطرق ومناهج معاصرة وهي آخر ما توصل إليها العقل الغربي في قراءته للظواهر الانسانية، فبعدما توصل الى فصل المنظومة الدينية وعدم اعتبارها مصدر المعرفة الأساسي، حيث كانت بداية نهضة الغرب تكمن بإزاحة تصورات الدين عن الكون وكل ما يتعلق به.

¹ - معجم الايمان المسيحي، المرجع السابق، ص 375.

الفصل الأوّل: ظاهرة القراءات المعاصرة للنصوص المقدّسة

المبحث الأوّل: الخلفية التاريخية للنشأة للقراءات و تطورها

المطلب الأوّل: عوامل ظهور القراءات المعاصرة للنصوص المقدّسة

الفرع الأوّل :- عوامل ظهور القراءة المعاصرة للكتاب المقدّس

الفرع الثاني:- عوامل ظهور القراءة المعاصرة للنص القرآني

المطلب الثاني : الخلفية التاريخية لنظرية القراءة في الفكر الغربي وعلاقتها

بنظرية التلقي

الفرع الأوّل: لمحة عن تطور نظرية القراءة في الفكر الغربي

الفرع الثاني : امتداد نظرية التلقي في العالم الاسلامي

المبحث الثاني: القراءات المعاصرة للنص المقدس في أدبيات الفكر

الاسلامي

المطلب الأوّل: موقف الفكر الاسلامي المعاصر من قراءات النصّ

المقدس بالبرادينغم الغربي

الفرع الأوّل: اتجاهات التعامل مع الفكر الغربي

الفرع الثاني: اتجاهات الفكر المعاصر في إيران

المطلب الثاني : أهم القراءات التي طُرحت لقراءة النص الديني في المحيط

الثقافي العربي والاسلامي

الفرع الأوّل: أهم القراءات المعاصرة

الفرع الثاني: عبد الكريم سروش

المبحث الأول: الخلفية التاريخية لنشأة القراءات و تطورها

● المطلب الأول: عوامل ظهور القراءات المعاصرة للنصوص المقدسة

سنعرض في هذا المبحث للعوامل ظهور القراءة للنص الديني الغربي وهو الكتاب المقدس ، ثم نتعرض لامتهادها في العالم الاسلامي

■ فرع الأول : عوامل ظهور القراءة المعاصرة للكتاب المقدس

هناك العديد من العوامل التي هيئت الأرضية لإثارة مباحث المناهج الجديدة للقراءة الكتاب المقدس وهناك من يجمها في :

1. النزعة النقدية للكتاب المقدس

نشأت حركة النقد¹ للكتاب المقدس ، ترجع إلى عدت أسباب ، منها الإرهاب الفكري الكنسي الممارس ضد أعلام الفكر والثقافة في الغرب، مما أدى بالمفكرين الغربيين إلى البحث في الكتاب المقدس بجزئيه العهد الجديد و القديم، فبعدها كانت دراسة الكتاب المقدس، مقتصرة على فئة المتعلمين، بدأت في القرن الخامس عشر و السادس عشر ؛و هي حقة يطلق عليها سمية بعصر " النهضة "، انبعثت همتهم للاضطلاع على علوم اليونان و آدابهم و فنونهم ، و تفسير ما ترمز إليه من عقائد أو حوادث تاريخية ، ولم تلبث أن ظهرت حركة الإصلاح الديني (البروتستانتية) في منتصف القرن السادس عشر ، فكانت ممهدة لدراسة اللغة العبرية و اللغات السامية ، بغية فهم نصوص التوراة و الإنجيل² وفعلا شهد عصر التنوير تغيراً في المنهج التاريخي والذي يعد من أهم المناهج النقدية التي توسلت به النخبة الغربية في عملية نقدها الكتاب المقدس ، و أصبح يهدف إلى جمع أكبر عدد ممكن من الوقائع التاريخية بهدف الوصول إلى أحكام كلية ، و قد

¹ - النقد: يعود أصل الكلمة إلى اللفظة الإغريقية xpiviev و تعني الحكم، و هو ما يعنيه تعريفها القاموس في لغات أوروبا القديمة و الوسيطة، و للكلمة مصطلحان في اللغة الإنجليزية: الأول هو criticism و يعني النقد بمعناه الشائع، أي الإستهجان و الكشف عن الخطأ، كما يعني كذلك الفحص الدقيق غير المتحيز لمعنى شيء ما و لمضمونه و لقيمه، أما المصطلح الثاني فهو critique ، و يطلق على النقد المستند إلى أسس منهجية واضحة المعالم، و يعني النقد فعالية نظرية و أداة اجرائية رئيسية في النظر و التفكير، تستهدف مساءلة التي تتكون بها الفناعات بإظهار زيفها و نقصها و تجريحها، أنظر: "نوم بوتومور: مرجع سابق، ص205".

2- محمد عبد الله دراز، مرجع سابق ، ص 22 - 23 .

استخدم علماء الغرب ، النقد التاريخي للنص الديني كتخصص علمي ، بعدما رأوا نتائجها في نقد و مقارنة الأديان ¹ .

2 . فلسفة كانط²

يعتبر كانط³ شاطر الفلسفة الحديثة نفسها شطرين. لقد أخذ الشيء الكثير عمن سبقوه، من ديكارت إلى هيوم وروسو، وجرى في تيارهم، ولكن تفكيره أدى به إلى وجهة جديدة سيطرت على القرن التاسع عشر، ولم تبدأ العقول في التحرر منها إلا منذ عهد قريب.⁴

وبعدما أخرج كتابه الأكبر "نقد العقل الخالص النظري" سنة "1781" يبين فيه كيف، وإلى أي حد تتطابق معاني العقل ومدركات الحس. فقرر أن المعاني لا تستفاد من الأشياء على ما يزعم الحسيون، وأن الأشياء لا تستفاد من المعاني على ما يزعم العقليون، ولكن المعاني هي الشروط الأولية المتعلقة بها المعرفة الحسية. فمعنى المكان والزمان يطبقان على الكيفيات المحسوسة فيجعلان منها ظواهر، وليس المكان والزمان شيئين محسوسين. ومعانٍ أخرى أو مقولات اثنتا عشرة تطبق على الظواهر فتجعل منها قضايا علمية أي، معارف كلية ضرورية، وليس في التجربة كلية وضرورة. ومعانٍ أخرى ثلاثة، هي معاني النفس والعالم والله، ليس لها في التجربة موضوع تنطبق عليه، وكل ما يدعي العقل إثباته بشأها غلط. ، ومحصله أن الفكر حاصل بذاته على شرائط المعرفة، وأن الأشياء تدور حوله لكي تصير موضوع إدراك وعلم، ولا يدور هو حولها كما كان المعتقد من قبل. وهذه هي الثورة التي أحدثها كمنط في عالم الفكر، وشبهها بالثورة التي أحدثها كوبرنيك في عالم الفلك. ولكي يقرب هذا المذهب إلى الأذهان ويصحح ما جرى من الأخطاء في فهمه، وضع رسالة أسماها "مقدمة لكل ميتافيزيقا مستقبلية تريد أن تعتبر علماً" "1783". ورأى كمنط أن يدل

1 - نعيمة إدريس: أزمة المسيحية بين النقد التاريخي و التطور العلمي ، رسالة دكتوراه منشورة، جامعة منتوري، قسنطينة، الجزائر 2008/2007م، ص 20 .

2 - الفيلسوف الألماني الشهير عمانوئيل كانط (1724-1804).

3 - ولد كمنط بكوننجرسج من أبوين فقيرين على جانب عظيم من التقوى والفضيلة، ينتميان إلى شيعة بروتستانتية تدعى الشيعة التقوية PIETISME تستمسك بالعقيدة اللوثرية الأساسية القائلة: إن الإيمان يبرر المؤمن، وترى أن محل الدين الإرادة لا العقل، وتعلي من شأن القلب والحياة الباطنة، ومن ثمة تقول: إن الإيمان الحق هو الذي تؤيده الأعمال، وتعتبر المسيحية في جوهرها تقوى ومحبة الله، وتعتبر اللاهوت تفسيراً مصطنعاً أقحم عليها إقحاماً. قصة الحضارة، ج:1، ص 208 .

4 - ويليام جيمس ديورانت، قصة الحضارة، ترجمة: الدكتور زكي نجيب محمود وآخرين، دط، دار الجليل، بيروت - لبنان، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس، 1408 هـ - 1988 م. ج 1، ص 208 .

على كيفية تنظيم العلم والعمل، أي: أن يكمل فلسفته النقدية بميتافيزيقا، إذ إن النقد لا يعني إلغاء الميتافيزيقا، بل التمهيد لها باعتبارها علماً كلياً للتجربة، لا كالميتافيزيقا القديمة التي تدور على معانٍ جوفاء مقطوعة الصلة بالتجربة. ولما كان العقل مشرعاً على نحوين: أحدهما بالفهم في ميدان الطبيعة، والآخر بالإرادة في ميدان الحرية، كانت الميتافيزيقا على نوعين: ميتافيزيقا الطبيعة أو فلسفة العلوم الطبيعية، وميتافيزيقا الأخلاق العملية. فمن الوجهة الأولى وضع "المبادئ الميتافيزيقية للعلم الطبيعي" أي: خصائص المادة وقوانين الحركة، و"الانتقال من المبادئ الميتافيزيقية للعلم الطبيعي إلى الفيزيقا" أي: إلى الظواهر الطبيعية. ومن الوجهة الثانية نشر "رسالة في السلام الدائم" 1795" ثم "ميتافيزيقا الأخلاق" 1797" في جزأين: الأول عنوانه "المبادئ الميتافيزيقية الأولى لمذهب الحق" وعنوان الثاني "المبادئ الميتافيزيقية الأولى لمذهب الفضيلة" وهما يتناولان تطبيق الكليات في الجزئيات وليس فيهما شيء يعتبر جديداً¹، لقد أخرج "كانط" الدين عن دائرة العقل النظري في فلسفته النقدية، وذلك انطلاقاً من معارضته للإلهيات الطبيعية وللمقولة القاضية بإمكانية إثبات المسائل الدينية عن طريق الاستدلالات العقلية والفلسفية، ومن ثم أدخله. أي الدين. في نطاق العقل العملي.² وعلق إقبال على دعوة كانط وقارنها بدعوة الغزالي بقوله وقد جعل "كانت" التعاليم الدينية تابعة للقوانين الأخلاقية، ووفقاً لذلك سيصبح الدين المنبثق من الأخلاق ديناً أخلاقياً، وبالتالي سيكون الدين الأخلاقي هذا ديناً عاطفياً وتجريبياً و شهودياً، أي أنه سيجري تحويل الدين. وفق هذا التصور. إلى أخلاق، وبعبارة أخرى لا ترى نظرية التطور الديني في فلسفة كانط أي أصالة للدين، ومن هنا فإن اللغة الدينية هي لغة الأحاسيس والتوجيهات فيما اللغة العلمية لغة الوجود والواقع.³

3. تعارض العلم والدين

مع ظهور العلوم الحديثة والتطورات المتزايدة اتضحت للبشر المجهولات والمبهمات الواحدة تلو الأخرى، وإلى ذلك الوقت كانت الساحة العلمية والأجواء الدينية هادئة، إذ لم تكن هناك أية

¹ - ويل ديورانت، قصة الحضارة، المرجع السابق، ح1، ص 215.

² - يوستوس، هارتناك، نظريته معرفة در فلسفه كانط، ترجمة غلام علي حداد عادل، ص 166. 181، اسكروتين، راجر، كانت، ترجمة علي بابا، ص 161. 164، كابلستون، فريدريك، تاريخ فلسفه، ترجمة اسماعيل سعادت ومنوهر بزركمهر، صص 317. 319، كورنر اشتفان، ترجمة عزت الله فولادوند، ص 245. 272.

³ - محمد إقبال، مرجع سابق، ص 12.

مؤشّراتٍ على تفوّق الغرب في المجال العلمي، بيد أنه وبمجرد اتضاح بعضٍ من رموز العالم الطبيعي طفى عدم التناغم إلى السطح، فمن علم الفلك إلى علم الأرض ساحاتٍ للمواجهة بين التحقيقات العلمية والمعتقدات الدينية للبشر، والجدير بالذكر هنا أنّ هؤلاء الباحثين كانوا من المسيحيين المؤمنين، ومن هنا كانوا يسعون للخلاص من هذا الحمل الثقيل عليهم، وهو ما يمكن تمثله في مقولة غاليليو المثيرة للكلام وهي: "إنّ الطبيعة منبعُ المعرفة العلمية فقط بحيث يمكنها أن تكون طريقاً لمعرفة الله، لقد كان من اللازم تفسير متشابهات الكتاب المقدّس بمحكّمات العلم الحديث".¹

ويمكن ملاحظة الخطوات الأولى في التفكيك ما بين المعرفة والواقع في تلك الحقبة، ففي تلك المرحلة وقع التعاكس ما بين نظرية مركزية الشمس والعقائد الرسمية الكنسية، وقد تركت المحاكمات التاريخية للعلماء ذكريات مرّةٍ لعصرٍ مظلمٍ من التصارع بين العلم والدين في الغرب، لقد قدّم الكاردينال بلازمينو اقتراحه القائل: "بأن نموذج الشمس المركزية يمكنه أن يكون وسيلةً مناسبةً لتوظيف بعض التنبؤات المسبقة شريطة عدم الدفاع عنها على أنّها التصوير الصحيح للواقع".²

ومن هنا نرى أنه في الوقت الذي مارس العلم تقدمه بسرعة مذهلة لم يتمكن المتدينون من فعل شيءٍ أو إحراز أيّ تقدّم، ومن هذه النقطة بالذات اندفعوا للتوصّل إلى حلٍّ يمكنه أن يزيل هذه المعارضة، وحيث إنّ العلم لا يتقبل أيّ تفسير غير علمي فقد شرعوا بتفسير الدين والنصوص الدينية، وهو ما أدّى إلى بروز تفسيراتٍ متعدّدةٍ ومتنوّعةٍ لتأويل هذه النصوص.

النتائج

إنّ ظهور المناهج الجديدة في تأويل وتفسير الكتاب المقدّس لا يمكن اختصاره بتأويل العهدين فقط، وإنّما ينبى ذلك عن تحولاتٍ وتغيّراتٍ في نمط الرؤية للدين والوحي، فقد فجرّت

¹ - برتراند راسل، العلم والدين، تر: رمسيس عوض، دط، دارالهلل، دخ.ص 36. و في الكتاب سرد للصراع بين مختلف الطوائف المسيحية من جهة وبين العلماء ورجال الدين من جهة أخرى وكان العلم الوسيلة التي تسلح بها العلماء لضرب الكنيسة وحتى التيارات التي انفصلت عنها كالبروتستانتية .

² - برتراند راسل، المرجع السابق، ص 36.

هذه الرؤية الجديدة مجموعةً من النتائج واللوازم التي يمكن الإشارة إلى بعضها هنا على الشكل التالي:

1- إن الإيمان اعتقادٌ وتعبُدٌ، إنه تسليمٌ وإطاعةٌ وخضوعٌ للحقيقة ونوعٌ من المواجهة الشخصية، فليس الإيمان . وفق هذا التصور . أمراً معرفياً، ولا معرفة القضايا والأخبار الواردة في الكتاب المقدس، كما أنه ليس الاعتقاد بوجود الله تعالى، وإنما هو الاعتقاد بإله لم يحجب نفسه.¹ وهذا التوجه الذي يُعرف بالمذهب الإيماني أو النزعة الإيمانية² Fideism لا محل فيه للمعرفة، وبالتالي يمكنه أن يجامع الشك، كما ويقدم هذا التصور استنتاجاتٍ مختلفة عن الإلهيات، ففي هذا الفكر يجري نفي الإلهيات الطبيعية . والتي هي عبارةٌ عن مجموعةٍ من الجهود البشرية متعلِّق الإيمان . والإلهيات النقلية أيضاً والتي هي الأخرى عبارةٌ عن مجموعةٍ من الأحكام والقضايا الكلامية . إن هذين النوعين من الإلهيات يتنافيان والحضور الإلهي في التاريخ البشري، ذلك أن الإيمان . وفق هذا التصور . إنما يعني صيرورة وتبدل الإنسان، ودخوله في نوعٍ من المواجهة والتجربة الشخصية الذاتية، فإذا تمكّن شخصٌ ما من مشاهدة الحضور الإلهي في الحوادث التاريخية ولم تمنعه من ذلك العوامل الأخرى فإنه يمتلك الإيمان . حينئذٍ . بصورةٍ حقيقيةٍ.

2- النتيجة الأخرى لنظرية عدم لغوية الوحي والدين ، حيث كان الوحي نوعاً من التجربة الدينية الباطنية . والتجربة من وجهة نظر بعض العلماء الغربيين متلازمةً دائماً والتعبير . فإنه لا يمكن وجود وحي عارٍ عن التعبير والبيان .

إنّ من الخصائص المهمة لهذا النوع من التفكير هو عدم اعتبار الوحي تجربةً عاريةً ومجردةً، وحتى الأحداث التاريخية الخطيرة الماضية لا يمكنها الإنفكاك عن التعبير البشري السابق والحاضر،

¹ - تفسير النصوص المقدّسة في قراءتين ؛ دراسة في «الهرمينوطيقا» المعاصرة ، المجمع العالمي لتقريب بين المذاهب الإسلامية ، المنهاج العدد 24 ، <http://www.taqrrib.info>

² - المذهب الإيماني Le fidéisme من اللاتينية fides : الثقة والائتمان والولاء والالتزام)، كان في الأصل عقيدة الدينية في القرن السابع عشر من طرف Pierre-Daniel Huet ، وفي القرن التاسع عشر من قبل رئيس الدير Bautain و Lamennais Felicite .

ولقد ادين هذا المذهب من قبل الكنيسة الكاثوليكية الرومانية، لأن من مقولاته إقصاء دور العقل في المعرفة، مدعياً أن تلك المعرفة تعود إلى "الوحي" .

وهنا أيضاً لا يمكن تجاهل دور العالم والفاعل المعرفي، وبناءً عليه فإن ارتباطاته وتوقعاته تصبح مؤثرة جداً في تفسير الوحي، فالوحي الذي يمثل انكشاف ذات الله تعالى . كواقع تاريخي . تجري ممارسة عملية تفسير له بما للكلمة من معنى.

3- النتيجة الأخرى للتفسير التحريبي للوحي ظهرت في الكتاب المقدس، فالكتاب المقدس لم يعد كتاباً تلقينياً معصوماً وبعيداً عن الخطأ، بل انه من أوله إلى آخره إنما هو تدوين بشري يحكي عن تلك الوقائع الموحى بها ، وفي هذه الصورة ستكون عقائد الكتاب ذات جانب واحد ومحدودة أيضاً، أي أن هناك مواجهة قد تمت بواسطة المدد الإلهي، وبتوسط البشر جرى تعبيرها وتوصيفها، فإذا كان النص المقدس جزءاً من التاريخ البشري فإنه يمكن بحثه وفق المناهج والطرق التحقيقية والبحثية التاريخية والأدبية.

نتيجة أخرى لهذا الاستنتاج للوحي هي انه إذا كان الوحي بمثابة انكشاف تاريخي للذات الإلهية، فإنه لن يكون أحدياً دائماً ولا مثيل له أبداً، ولم يعد يمكننا الحديث عنه كواقع لا نظير له، فعندما يكون الوحي نوعاً من الظهور والانكشاف لله تعالى وظاهرة مرتبطة بالتجربة البشرية فلا يمكنه أن يكون مرشداً أو حدياً ذا نموذج حصري، هذا بالإضافة إلى أنه عندما يعتمد المتكلم إلى تفسير الحوادث فإنه يكون مضطراً للاستعانة بمعارفه وأفكاره المسبقة، ومن هنا يصل دائماً إلى الكلية والشمول ويخرج عن دائرة الفرد ونطاقه الخاصين، وفي نهاية المطاف يمكننا أن نضيف هذه النقطة ألا وهي انه حيث كان الوحي تعبيراً عن تجربة باطنية كانت لغته عاطفية بتعبيرات إحساسية ، أما اللغة العلمية فإنها ناظرة إلى عالم العين وراجعة إلى أمر واقعي، وبناءً عليه فإن اللغة العلمية واللغة الدينية تتمازان عن بعضهما في نقطة محددة، ومن هنا لا ترابط بينهما حتى يعارض أحدهما الآخر.¹

¹ - تفسير النصوص المقدسة في قراءتين ؛ دراسة في «الهرمينوطيقا» المعاصرة، الجمع العالمي لتقريب بين المذاهب الاسلامية ، المنهاج العدد 24،

■ الفرع الثاني : عوامل ظهور القراءة المعاصرة للنص القرآني

1- الحركة الاحيائية

هناك من يعزو دوافع القراءات بدافع احياء الفكر الديني بعدما تراجع دوره كما كان عليه في عهوده السابقة ويقسمها السيد موساوي حسب رأيه إلى مراحل¹:

المرحلة الأولى :والتي تهدف الى الاجابة عن مجموعة من الاسئلة والاشكاليات المثارة حول الاسلام والمسلمين والتي تولدت بفعل عاملين :نخضة الغرب وانحطاط الشرق ،وقد قام بهذا مجموعة من المفكرين المسلمين بهدف الاجابة على ما يثار كأمثال جمال الدين الأفغاني فقد عمل هذا الاخير جاهدا في سبيل توحيد الأمة وتقديم الاسلام كدين للدولة والحكم من جانب الاسلام السني وقام مرتضى المطهري بالعمل الجاد في سبيل حل الاشكاليات المثارة والجابة عن الاسئلة المطروحة في عملية قرن فيها الأحياء مع التأصيل للفكر الديني في الجانب الاسلام الشيعي .

المرحلة الثانية :بدأت تتجه إلى عملية التأسيس لفكر ديني جديد ،عبر فتح الباب للبحث عن المنهجيات والمقدمات التي ينبني عليها الفكر الديني والتي يصطلح عليها "بالقليات المعرفية" التي يقوم على أساسها الفكر الديني ،كأبحاث المعرفة الدينية ،والقراءات الدينية والتجربة الدينية ،وفلسفة العلوم ...إلخ وقد تكون بعض هذه الأبحاث اتجهت نحو عملية الاستفسار عن كل ما هو قبلي ومسلم وعن كل ما يشكل مقدمة من مقدمات الفكر الأمر الذي وضعها موضع الاتهام والتشكيك سواء الشخصي أو العام .

¹ - علي عباس الموسوي ،قراءات نقدية في تجديد الفكر الديني ،ط1، دار الهادي للطباعة والنشر ،بيروت لبنان،2002م ص6-7.

و تهدف الأبحاث المتجددة الى احياء الفكر الديني لتقدم الاسلام بصورة عصرية حيث يكون مقبولاً لدى الكثيرين مع الحفاظ على أصالته وأسس ومبادئه .¹

وهناك من يرى أن هذه الحركة الاحيائية التي يشهدها عالم المسلمين الآن والمعروفة باسم الصحوة من اعتبار ان التراث الاسلامي له القدرة على مواجهة واقع الهيمنة الحضارية الحديثة التي يمارسها المركز (الغربي) على الاطراف المختلفة حضاريا ، هذه المقولة المعتمدة على التراث -على أهميتها - واقعة في حالة فصام تاريخي ؛ أتم من جهة أولى لا تلتفت الى طبيعة التغيرات الاجتماعية والاقتصادية والمعرفية الهائلة التي عرفها عالم الانسان منذ الثورة الصناعية ، والتي تسارعت وتيرتها بصورة غير مسبوقه مع الثورة المعلوماتية . يتمثل اعراض الاحيائية الاسلامية أساسا في رفض استيعاب الخلفية الفكرية والمبدئية لتلك التغيرات ، مما جعلها في قطيعة معها ، وعجز عن تطويرها او تجاوزها رغم اقرارها العملي بأنه لا مفر من التعامل معها في مستوياتها الحضارية التقنية . ومن جهة ثانية استفادت حركة الصحوة من حالة ثقافية سائدة في عموم البلاد الاسلامية تتيح فاعلية خاصة للتصور الديني ، مما جعل الانسان في تلك المجتمعات يبقى كائنا متدينا ، حتى وان عبر عن تنكره لتعاليم الدين وشعائره²

مع أنه يكاد يجمع مفكروا العالم الاسلامي على وجود هوة حقيقية بين العالم الغربي والعالم الاسلامي ونحتاج للنهضة الحقيقية تستوعب التغيرات الحاصلة على كافة المستويات المعرفية والاجتماعية والاقتصادية حتى نبي حدائة³ مع كل ما يطرحه هذا المصطلح من إشكالات كثيرة ، إن على مستوى المصطلح أو من حيث المفهوم أو طريقة التحقيق ، تنبع من ذاتها وهي كما

¹ - علي عباس الموسوي ، قراءات نقدية في تجديد الفكر الديني ، والنشر، المرجع السابق ، ص9

² - أحمد النيفر ، الوحدة والاختلاف في منهج التفاهم القرآني ، ووزارة الاوقاف والشؤون الدينية ، عمان ، مسقط ، شتاء ، السنة 9 1432 ، مجلة التفاهم ، ص40 . و أحمد النيفر هو : باحث وأكاديمي من تونس

³ - كان سؤال الحدائة مستحوذاً على عقول المجتمعات «غير الغربية» دائماً منذ ما سمي بـ«صدمة الحدائة» التي بدأت باللقاء بالغرب ، وتبعاً للإجابة التي قدموها كانت هناك ثلاثة تيارات تبرز باستمرار: التيار المتشبه بالتراث ، والتيار المتغرب ، والتيار الإصلاحية .

و يرى طه عبد الرحمان؛ وهو من منتقدي الحداثة على شاكلة النموذج الغربي، أنه: "لا دخول للمسلمين الى الحداثة إلا بحصول قراءة جديدة للقرآن الكريم؛ ذلك أن القرآن هو سر وجود الامة المسلمة و سر صنعها للتاريخ"¹ والملاحظ أن إعادة قراءة النص القرآني بطريقة جديدة، تلتقي عليها تيارات مختلفة من الفكر الاسلامي، ولكن الاختلاف يحصل في الكيفية التي يجب التوصل بها في قراءة وفهم النص وهذا ما أدى الى ظهور مشكل المنهج، ومن ثمة فمشكل المناهج الغربية يعدّ من بين أهم العوامل لظهور قراءة معاصرة جديدة للنص القرآني .

2- حركة نقد النص الديني

إن اكبر دافع من وراء ظهور القراءات الجديدة، هو الإشكال الدلالي التي طرحته الكتب المقدسة على مستوى التلقي، فتعدد نسخ الكتب المقدسة وتضارب الدلالة والمعنى في هذه النسخ. فأسفر عنه نشأة علم نقد الكتاب المقدس.

وهذا الظهور لهذا العلم أدى إلى نتائج في غاية الأهمية والخطورة ومن ابرز هذه النتائج: الإقرار والاعتراف بوجود عدة نسخ للكتاب المقدس واختلافها من حيث الكم والكيف. وهذا الاختلاف وصل إلى حد التعارض والتناقض بين هذه النسخ. الشيء الذي أدى إلى غياب الثقة في القراءة النموذجية للنص المقدس بسبب تباعد الدلالة اللغوية للألفاظ التي جاءت محمولة في هذه النسخ في وضعها الأصلي و ما أخذت توحى به هذه الألفاظ من معان جديدة ودلالات مستحدثة تبعا لاستعمال والتداول الجديد لها في التخاطب والتداول في اللغة المعاصرة.² ذلك أن كثيرا من الكلمات المستعملة في نسخ الكتاب المقدس لم تعد تحمل أية معنى أو دلالة، فهي من قبيل الألفاظ المبهمة والمهملة الذي لا تحمل أي معنى في التخاطب.³ من هنا كان هذا التباعد اللغوي في ألفاظ الكتب المقدسة من حيث دلالة ألفاظها، والذي

¹ - طه عبد الرحمن، روح الحداثة، المدخل الى تأسيس الحداثة الاسلامية، دار المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 2006

² - حاولت الدكتورة رقية العلواني إبراز الخلفيات التاريخية لنشأة حركة نقد النصوص الدينية في بحثها: "اثر الظرفية التاريخية والفكرية في ظهور القراءتين الجدد. جامعة الشارقة 2005. البحث يوجد في موقع الدكتور

³ - للمزيد من الوقوف على هذا الإشكال يستحسن الرجوع إلى نص المحاور التي أجرتها مجلة مقدمات مع الدكتور محمد الجابري في عددها العاشر. صيف: 1997. وكانت في موضوع: في قضايا الدين والفكر. العدد السابع. 1997.

وصل أحيانا إلى الباب المسدود في الفهم. بحكم قدم المعجم اللغوي لهذه الكتب ، فهو معجم مبهم ، غير متداول ، لم يعد مستعملا ، أو متداولاً في التخاطب اللغوي المعاصر .فهذا الاعتبار كان من أكبر الدواعي التي ساهمت في نشأة حركة نقد النصوص الدينية . وللخروج من هذا الإشكال دعا أصحاب هذا الاتجاه إلى إعطاء المزيد من الحرية للقارئ والمتلقي حتى يمارس سلطته التأويلية على النص الديني سواء في قراءته أو في تلقيه لهذا النص وذلك بان يحمل المعاني التي جاءت في الكتاب المقدس على غير معناها الذي كانت عليه في التداول القديم، وإنما يحملها على المعنى المتداول والمستعمل في الزمن الذي يتلقى في هذا النص...¹ . فالتجربة التاريخية التي مر منها النص اليهودي والمسيحي، وكذا تجربة النقد العنيفة التي أطاحت بقدسية هذا النص، كانت من أبرز الخلفيات التي ساهمت في نشأة الاتجاه التأويلي..² ومن صميم هذا الإشكال ظهور الإشكال التأويلي في الفكر الغربي مترامنا مع نقد الكتاب المقدس . وكان من رموز هذا الاتجاه الفيلسوف الهولندي سبينوزا الذي كان رائد مدرسة نقد الكتاب المقدس.³ وقد كانت هذه المدرسة تنظر إلى الكتب المقدسة بوصفها نصوصا بشرية تخضع في نقدها لما تخضع له النصوص البشرية من حيث التأثير بالبيئة وبالظروف الزمانية والمكانية التي ظهرت فيها تلك النصوص....⁴ .

وللخروج من هذا الإشكال المتعلق بتحقيق النصوص الدينية القديمة ورفع التعارض القائم بينها وتوثيق نسخها وتأويل مضامينها وفق القيم المعاصرة والمبادئ الجديدة التي استحدثت في الواقع المعاصر وحملتها الحضارة الغربية والمدنية الجديدة. كان من الضروري اللجوء إلى هذه المناهج التأويلية المعاصرة لما تتيحه للقارئ من إمكانيات ومساحات واسعة في ممارسة سلطته التأويلية على

¹ - السياق القرآني في تفسير الزمخشري للدكتور سناء عبد الرحيم.مجلة افاق الاماراتية.السنة :21.العدد:81.مارس:2013.

² -للقوف على حيثيات هذا الاتجاه يراجع بحث الدكتور عبد المالك مرتاض:التأويلية بين المقدس والمدنس المنشور بمجلة عالم الفكر:ع:1-2000.وفيه حدد التأويلية بأنها اتجاه يدعو إلى حرية التأويل في دائرة النصوص الدينية القديمة بسبب الغموض الذي أخذ يكتنف لغتها...

³ -للمزيد يرجع لكتابه "رسالة في اللاهوت والسياسة.ترجمة الدكتور حسن حنفي ومراجعة الدكتور فؤاد زكريا.دار الطليعة بيروت.2002."

⁴ - في أسس الحداثة:سبينوزا و تأويل النصوص المقدسة لأحمد العلمي مجلة مقدمات ع19،2004.

النص. لان هذه المناهج لا ترى مانعا في تعددية المعنى في التفسير و لا باسا في تنوع الدلالة، وعدم الاستسلام لأي سلطة غير سلطة المتلقي الذي له الحرية المطلقة والكاملة في التفسير والتأويل وإنتاج المعنى حسب رؤاه وتوجهاته واختياراته وقيمه، بدعوى أن معنى النص وحمولته يتغير حسب الأحوال النفسية للمتلقي و حسب المعطيات الثقافية والفكرية التي يعيش فيها هذا القارئ. فقد يأخذ النص الواحد عدة معانٍ مختلفة ومتباعدة وأحيانا متناقضة ومتباينة تبعا لأحوال المتلقي النفسية والثقافية، فالنص واحد لكن تلقيه متعدد تبعا لاستعدادات وأحوال هذا المتلقي.. فالتأويل للنص بهذا التحديد جهد ذاتي يخضع فيه النص لتصورات القارئ ومفاهيمه وأفكاره القبلية، وتبعا لهذا فإن هذا المنهج التأويلي يعمل على إخضاع النص الديني بقوة لتصورات القارئ القبلية تحقيا لرغبات هذا القارئ الذاتية.

ومن اجل تطويع النص لتلك الرغبات وإفراغه من حمولته الدلالية الأصلية وشحنه بدلالات وقيم هي من خارج النص. لا سبيل للقارئ إلا الاحتماء والالتكاء على هذا المنهج المدعو الاتجاه الهرمنيوطيقي كل هذا من اجل تحقيق الاتساق والانسجام بين النصوص المتعارضة في الصياغة والمتضاربة في المعنى... علما أن هذه المناهج المعاصرة في التأويل والقراءة من شعاراتها عدم الرضوخ لأية سلطة قد يحملها النص في توجيه الفهم والتلقي وإنما الرضوخ لسلطة القارئ¹. إن النتيجة المستخلصة في سياق حديثنا عن السياق التي رافقت نشأة هذه المناهج هو ارتباط هذه المناهج بالإشكال الحضاري الذي عاشه الغرب في تعامله مع كتبه الدينية المقدسة.

بل الأكثر من هذا أن السند الذي استند إليه أصحاب هذه القراءات المعاصرة أن في مجال نقد النص تستوي النصوص وتمائل بصرف النظر عن جنسها أو نوعها أو مصدرها.. فالنصوص الذي تستمد مرجعيتها من الوحي تتمائل مع النصوص التي ينتجها البشر. لان كل النصوص تتساوى في استمداد مرجعيتها من الثقافة التي تنتمي إليها". وهذا يلغي الافتراق و يرفع الاختلاف والتميز و يحقق التماثل والتجانس بين جميع النصوص من حيث المقاربة المنهجية سواء أكانت

¹ - يستحسن الرجوع إلى نص الحوار الذي أجرته مجلة مقدمات مع الدكتور محمد عائد الجابري في موضوع نقد النص الديني في الثقافة الغربية. وأعاد مجلة فكر ونقد نشره في عددها التاسع وهذه المجلة كان يديرها المرحوم محمد عابد الجابري. .

نصوص دينية أو نصوص بشرية، وهو ما يفسر لنا إلحاح المناصرين لهذا الاتجاه في ان المعطيات الثقافية مؤثرة في النص¹، فالنصوص دينية كانت أم بشرية محكومة بقوانين ثابتة والمصدر الإلهي لا يخرج عن هذه القوانين لأنها تآنست منذ تجسدت في التاريخ واللغة. فالنصوص ثابتة في المنطوق متحركة ومتغيرة في المفهوم.²

4-

ومن المؤثرات التي لا ينبغي إهمالها أو التغاضي عنها والتي ساهمت في انبثاق هذا الإشكال التأويلي ظاهرة الاستشراق الذي كان لها الأثر الأكبر في ظهور هذا الاتجاه.

بحيث أن الدراسات الاستشراقية ساهمت بشكل كبير في ظهور هذا النوع من القراءات والتأويلات. لان من مطلقاتها الأساسية في معظمها هي رفع القداسة عن المنظومة الدينية وجعلها منتج بشري، يخضع للدراسة البشرية ومن ثمة فالمنظومة الدينية بكل مكوناتها هي خاضعة للمسار التاريخي للإنسان، فهي منظومة قديمة كانت تلي حاجة الانسان والآن قد اخترع منظومات كفيلة بأن تعوض المنظومة الدينية وتتعامل مع النص القرآني وكأنه نص بشري عادي أنتجه البشر وتحكمه نفس القواعد والضوابط الحاكمة لهذه النصوص الدينية القديمة.

فالاتجاه التأويلي في نقد الكتاب المقدس تأثر بحركة الاستشراق وأعاد أفكارها ومقولاتها في دعوتها القائلة ببشرية النص القرآني. ومن رموز هذا التوجه المستشرقان: نولدكه و بلاشير اللذان عملا في مؤلفاتهم على تحقيق هذا الهدف³

وعلى الرغم من اختلاف مناهج المستشرقين في التعامل مع القرآن الكريم فان المسعى المشترك الذي يجمعهم هو قيام دراستهم على مبدأ أن القرآن الكريم منتج بشري كانت نتيجة

¹ إشكالية تاريخية النص الديني في الخطاب الحدائي العربي المعاصر للدكتور المرزوق العمري ص315

² - نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ط2، سينا لنشر، 1994مصر، ص 118.

³ - للوقوف على الأطروحات الاستراقية حول القرآن هناك دراسة لدكتور عبد الرحمان بدوي وهي بعنوان: القرآن الكريم ضد منتقديه وقيه تعرض لأهم المستشرقين الذين تعرضوا للقرآن الكريم دراسة وبحثا ونقدا..

- الفهم الاستشراقي لتفسير القرآن الكريم عادل ماجد محمد. ضمن اعمال مؤتمر مناهج التفسير: ماليزيا: 2006.

- من الدراسات الأكاديمية التي رصدت جهود المستشرقين في دراسة القرآن والتأليف فيه دراسة. علي بن إبراهيم النملة: المستشرقون والقرآن الكريم في المراجع العربية. ط: 1. بيسان بيروت: 2010.

ظروف تجمعت فأنتجت النص . و الدعوى إلى التعامل مع القرآن من حيث هو نتاج بشري خاضع لعوامل الزمان والمكان وليس هو وحي و خطاب رباني جاء للهداية البشرية¹ .
ومما استند إليه المستشرقون أن التعدد في القراءات-طريقة التلاوة- القراءانية يعد مظهرًا من مظاهر التعدد في المقروء وهذا ما يجعل القرآن الكريم متعددًا تبعًا لاختلاف قراءته بين القراء .

5- ظهور مناهج العلوم الانسانية

أهم هذه المناهج التي ارتبط تكوينها بالواقع الغربي ولكن كان لها امتداد واسع في العالم الاسلامي .

المنهج التاريخي:

ويرجع ظهوره في الغرب لحركة النقد الغربي المعاصر² ، فبعدما كانت دراسة الكتاب المقدس، مقتصرًا على فئة المتعلمين فإن ظهور هذه الحركة في القرن السادس عشر، أدى إلى البحث في الكتب المقدسة، و قد شجّع الغربيين إلى البحث في الكتاب المقدس بمجزيه العهد الجديد و القديم، في دراسته وفعلا شهد عصر التنوير تغيراً في المنهج التاريخي ، و أصبح يهدف إلى جمع أكبر عدد ممكن من الوقائع التاريخية بهدف الوصول إلى أحكام كلية ، و قد استخدم علماء الغرب ، النقد التاريخي للنص الديني كتخصص علمي ، والذي ربط فهم النص بزمن تاريخي غير

¹ - جوانب من الدراسات الإسلامية الحديثة : خاصة الفصل، الدراسات القرآنية في الاستشراق الألماني لرضوان السيد.
-أراء المستشرقين حول القرآن الكريم وتفسيره لإبراهيم رضوان . دار طيبة:1994.

-القرآن الكريم في الدراسات الاستشراقية ندوة مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف:1427هـ.
2 - وهي ترجع إلى أسباب عديدة، منها تنامي حركة الإنسانيين، و الإرهاب الفكري الكنسي، فبدأت أوروبا الغربية في القرنين الثالث عشر و الرابع عشر، تستيقظ رويدًا رويدًا ، فجعلت ترحل لبلاد الهند و الصين و تطلّع على دياناتها ، و في القرن الخامس عشر و السادس عشر ، و هما ما يسمى بعصر " النهضة " انبعثت همتها للإطلاع على علوم اليونان و آدابهم و فنونهم ، و تفسير ما ترمز إليه من عقائد أو حوادث تاريخية ، ولم تلبث أن ظهرت حركة الإصلاح الديني (البروتستانتية) في منتصف القرن السادس عشر ، فكانت ممهدة لدراسة اللغة العبرية و اللغات السامية ، بغية فهم نصوص التوراة و الإنجيل محمد عبد الله دراز،الدين ، مرجع سابق ، ص 22 - 23 .

ممتد، شكّلت الظروف الخاصة المحيطة بالنص، ويرتبط هذا المنهج بعدد من المدارس الفلسفية؛ كالوجودية، والماركسية، وحركة اللسانيات الحديثة.

وقد تفرّع عن هذا المنهج مفاهيم أخرى، من أهمها: نظرية (الأنسنة)، والتي تجعل الإنسان محوراً لتفسير الكون بأسره، وتؤكد على إنكار أي معرفة من خارج الإنسان كالدين أو الوحي، فالوحي عندما يراد فهمه، لا بد أن ينتقل من الوضع الإلهي إلى الوضع الإنساني، كما تفرع عنه كذلك نظرية النسبية، فالنصوص وإن كانت ثابتة في منطوقها، إلا أنها متحركة في المفهوم تبعاً لتغيّر الزمان والمكان، ينتهي هذا المنهج التاريخي وما تفرع عنه من نظريات إلى التعدد غير المحدود في تأويلات النص¹.

المنهج البنيوي والشكلي :

ظهر هذا المنهج لقراءة النصوص في منتصف القرن العشرين، ويقوم على حصر القيمة في النص ذاته بما هو معطى من دلائل، ومن ثمّ يدرس هذا النص، ولا يهم مؤلفه وكتابه ولا مقاصده ولا أوضاعه التي أنتج فيها خطابه، المهم هنا النص الموجود، ندرسه من خلال العلاقات القائمة بين أجزائه وتراكيبه وجمله².

¹ - الفكر العربي الحديث والمعاصر، ص (597)، "ظاهرة التأويل في الفكر العربي المعاصر، دراسة نقدية إسلامية"؛ د. خالد السيف، ص (214)، مقال بعنوان: "المناهج المعاصرة في تفسير القرآن الكريم وتأويله"؛ عبدالرحمن الحاج إبراهيم، مجلة المسلم، ع (1)، 2002م.

² - تأصيل النص لدى لوسيان غولدمان، ص (43)، مركز الإنماء الحضاري، حلب، ط (1)، 1997م، ندوة الحضارة الإسلامية حضارة النص القرآني، المعهد العالي للحضارة الإسلامية ووحدة بحث مقارنة الأديان، تونس، المناحي الجديدة للفكر الفلسفي المعاصر؛ سالم يفوت، ص (11).

والبنوية تدخل تحت النقد الأدبي ، و تهتم بالدال و المدلول ، و السياق الكلامي والمرسل و المستقبل ، أي أن البنيوية طريقة بحث في علاقة الكاتب و النص و لمن كتب ، أما الشكلية و هي تتماشى مع البنيوية ، تحاولان تأطير مرجع النص في ذاته ، و تشكله في عالم اللغة¹ .

المنهج النفسي :

ارتبط هذا المنهج باسم فرويد صاحب نظرية التحليل النفسي² ، و يطلق على منهج دراسة الحالة منهج دراسة السيرة ، أي دراسة تاريخ الشخص و الإحاطة التامة بظروف حياته والعوامل المؤثرة في سلوكياته³ و هذا ما يطبق عند دراسة نص ديني .

المنهج المقاصدي:

بميت يكون قصد صاحب الخطاب الديني هو السلطة المفروضة، ولا يمكن معرفة المقصد من الخطاب إلا بوجود صاحب الخطاب، أما إذا لم يوجد، فعلى أن نبحت عن مقاصده من خلال تأويل النص الديني بهدف الوصول لقصد صاحب الخطاب، وفقاً لظروف معينة أنتج فيها الخطاب الديني⁴ .

و بعبارة أخرى، إن الفارق الزمني بين صدور النص وتلقيه المعاصر، لم يعرض النص لنقصان في حقيقته أو تعطيل في وظيفته، بل أحدث تحولاً في وضعية النص ونظام علاقاته ودلالته مع متلقيه الجدد، الأمر الذي جعله نصاً مفتوحاً باستمرار على معانٍ متعددة.

المنهج التفكيكي:

1 - أحمد بوحسن ، في المناهج النقدية المعاصرة ، ط 1 ، مكتبة دار الأمان للنشر و التوزيع - الرباط ، 2004 م ص 16 .
2 أحمد الخاني : أشهر المناهج النقدية المعاصرة في الغرب ، 18/03/2013 ، 11 :04 ، 15/05/2003 ،
www.alukah.net

3 - عبد الفتاح محمد العيسوي ، عبد الرحمان محمد العيسوي: مناهج البحث العلمي في الفكر الإسلامي و الفكر الحديث ، دط دار الراءب، الجامعية ، 1996 - 1997 م ، ص 258 .

4 - "النص الديني والتراث الإسلامي - قراءة نقدية"، ص (152)، أحمد النيفر، ندوة بعنوان: القرآن بين التفسيرات العلمية والشطحات الذاتية، المركز الثقافي والاجتماعي، قراءة علمية للقراءات المعاصرة؛ د. شوقي أبو خليل، ص (13) وما بعدها، قراءات في الفلسفة العربية المعاصرة؛ كمال عبداللطيف، ص (80).

التفكيكية منهج نقدي أسسه الفيلسوف الفرنسي جاك ديريدا (1930-2004)

ويهدف من خلاله دراسة النصوص التي غلبت عليها صفة المطلق و المثالية اعتمادا على هذا المنهج التفكيكي الذي لا يعطي اعتبارا للمقدس فيولد من خلاله أشياء كثيرة سكت عنها النقاد القدماء ، وقد طرح آراءه في ثلاثة كتب نشرت في سنة 1967 وهي (حول علم القواعد) و (الكتابة والاختلاف) و(الكلام والظواهر).

واستند ديريدا¹ في هذا المنهج إلى قطيعة سبق أن أعلنها الفيلسوف نيتشه تجاه الميتافيزيقيا ، وتتحلى التفكيكية في أنها تقوض مفهوم الحقيقة بمعناه الميتافيزيقي كما تقوض الواقع بمعناه الوضعي التجريبي وتحول سؤال الفكر إلى مجالات اللغة والتأويل .

ويعتبر منهج التفكيك deconstruction أهم حركة ما بعد النيبوية في النقد الأدبي إضافة إلى أنها الحركة الأكثر إثارة للجدل في الوقت المعاصر ويستخدم التفكيك ((للدلالة على نمط من قراءة النصوص بنسف ادعاها المتضمن أنها تمتلك أساسا كافيا في النظام اللغوي الذي نستعمله ، كي تثبت بنيتها ووحدها ومعانيها المحددة))

و أي مناقشة للتفكيك لا بد أن تبدأ بالقارئ، وتجربة القارئ التي لا يوجد قبل حدوثها شيء " فهو يفكك النص ويعيد بناءه على وفق آليات تفكيره، وهو بذلك يعتمد على آليات الهدم والبناء من خلال القراءة ، و لعل من البديهي لدى القارئ أن مصطلح التفكيك يعتمد على الهرمنيوطيقا التي يمارس من خلالها تفكيك النص ، فالقارئ " يحدث عنده المعنى ويُحدثه ، ومن دون هذا الدور لا يوجد نص أو لغة أو علامة أو مؤلف.

و يبحث جاك دريدا عن المنطوق أو أفضلية الكلام على الحضور رغبة منه في قلب المعنى وإسقاطه من اللغة .. فهو يرى " إن اللفظ الاستعماري للترجمة أو النسخ خطير ، لكونه خطير يفترض نصاً موجوداً في الآن ، نصاً جامداً ، حضوراً لا انفعالياً لتمثال ، لـحجره مكتوبة أو لوثيقة ... " إن عمل ديريدا " عمل مفكك De-constructeur لكونه قد أعاد النظر في المفاهيم التي تأسس عليها الخطاب الغربي الذي لا يعدو أن يكون خطاباً ميتافيزيقياً ، وليس هناك بديل

¹ - جاك دريدا (Jacques Derrida) فيلسوف فرنسي من مواليد الجزائر، صاحب نظرية التفكيك . ولد جاك دريدا في 15 تموز 1930 في حي البيار بمدينة الجزائر، وهو أهم فلاسفة التفكيكية وما بعد الحداثة.

يقدمه دريدا ، بل إن مشروع عمله لا يمكن أن ينحصر في دائرة محددة أنها مغامرة لا يمكن التنبؤ بنتائجها ولكن يمكن معرفة سمعتها ونقصها هدم الميتافيزيقيا .. " ، ولهذا يقود التفكيك، إذن، هجوماً ضارياً وحرباً عشواءً على الميتافيزيقيا في قراءة النصوص: فلسفية كانت أو غير فلسفية. ويُقصد بالميتافيزيقيا التي يستهدفها التفكيك في هجومه: "كل فكرة ثابتة وساكنة محتثة من أصولها الموضوعية، وشروطها التاريخية"

ويتّصف التفكيك بطابعٍ سياسيٍّ فضلاً عن كونه إستراتيجية فلسفية لأنه يتقدّم باتجاه النصوص، لا لكي يهدم ويقوّض المنطق الذي يحكم النصّ فقط، وإنما، أيضاً، لكي يفضح الميتافيزيقيا.

و يهدف التفكيك إلى كسر الثنائيات الميتافيزيقية: داخل/خارج، دالّ/مدلول، واقع/مثال.... لإقرار حقيقة (المتردّد اللايقيني) في عبارة (لا هذا.. ولا ذاك). وانطلاقاً من خلفيته الدينية والتي انطلقت منها التفكيكة وهي ما دفعته إلى القول بوجود خلخلة في المثالية الدينية المتمثلة في سيطرة اللوغوس / الكلمة في الكتاب المقدس .

إن التفكيكية منهج في الدراسة النقدية تعتمد في منطلق على رفض كل ما غيبي لاهوتي يقول د. غسان السيد : ((لقد جاءت اللحظة الحداثوية الأوربية التي نقلت الإنسان من واقعٍ إلى واقعٍ آخر مختلفٍ تخلخلت فيه كلّ الثوابت السائدة التي جمّدت العقل البشريّ لقرونٍ طويلةٍ فتشكّل وعيٌ جديدٌ معارضٌ بصورٍ كليةٍ للوعي اللاهوتي الذي أراد توحيد العالم حول مركزٍ عقائديٍّ موحدٍ يتجسّد فيه المعنى الوحيد للحقيقة التي لا تقبل النقاش)).¹

¹ - مقال: "المنهج التفكيكي بين النظرية والتطبيق"؛ محمد أيوب، جامعة أم القرى، <https://uqu.edu> منشور على الموقع

المطلب الثاني: الخلفية التاريخية لنظرية القراءة في الفكر الغربي وعلاقتها بنظرية التلقي

الفرع الاول : لمحة عن تطور نظرية القراءة في الفكر الغربي

تنحصر المناهج النقدية الحديثة للنص و التي اتكأت عليها الحركة النقدية للنصوص في ثلاث لحظات تمثل مسيرتها وفق التعاقب الزمني المصحوب بتعاقبات منهجية ، و أشارت إليها إحدى الدراسات ب " أن العمر المنهجي الحديث ينطوي على ثلاثة لحظات : لحظة المؤلف ، وتمثلت في نقد القرن التاسع عشر التاريخي النفسي الاجتماعي ، ثم لحظة النص التي جسدها النقد البنائي في الستينات من هذا القرن (العشرين) ، وأخيراً لحظة القارئ أو المتلقي كما في اتجاهات ما بعد البنيوية ، ولا سيما نظرية التلقي في السبعينات منه ¹ و في مقال للدكتور جميل حمداوي له منشور على النت يجمل مراحل تطور النقد الأدبي ذكر بأن النقد النصي في الغرب مرّ بعدة مراحل كبرى، ويمكن حصرها في:مرحلة الذوق مع الانطباعيين كجول لوميتر، وأنتول فرانس، وأندريه جيد، ومرحلة التأريخ الأدبي مع جوستاف لانصون ...، ومرحلة النفس مع مجموعة من النقاد النفسانيين كفرويد، وشارل مورون، وجاك لاكان، ومارت روبير...، ومرحلة المرجع الواقعي مع الواقعية الاشتراكية (جورج لوكاش، وبلخانوف...)، والبنيوية التكوينية مع لوسيان كولدمان، وجاك لينهاردت، وروني جيرار...، ومرحلة النص مع البنيوية اللسانية والسردية والسيمياء مع فلاديمير بروب، وتودوروف، ورولان بارت، وكلود بريمون، وأميرطو إيكو، وغريماس، وجوزيف كورتيس...، ومرحلة الأسلوب مع مجموعة من الأسلوبيين، مثل: ميخائيل باختين، وفينوغرادوف،

¹ - بشرى موسى صالح ، نظرية التلقي ، أصول وتطبيقات ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، المغرب ، بيروت ، لبنان ، الطبعة الأولى ، 2001م ، ص 32 .

وغريفتسوف، وإيف تادييه، وبيير غيرو...، ومرحلة الموضوع أو التيمة مع غاستون باشلار، وجان ستاروبنسكي، وبيير ريشار... ومرحلة مابعد الحداثة التي ركزت على مجموعة من المفاهيم والقضايا، مثل: التأويل، والتفكيك، والتاريخ، والبيئة، والمصادر، والجنوسة، والجنس، والاستشراق، والجمالية، والقراءة... وما يهمننا في هذا الصدد، نظريات القراءة التي تبلورت مع مجموعة من الأسماء، كولفغانغ آيزر (Izer)، وهانز روبري يوس (Jauss)، وأمبرطو إيكو (U.Eco)، ورولان بارت (R.Barthes)، وميشيل شارل (M.Charles)، وتزيفان تودوروف (Todorov)، ورايمون ماهيو (Raymond Mahieu)، وفرناند هالين (F.Hallin)، وستانلي فيش (Stanly Fish)، وميشال أوتن (Otten)، وروبرت إسكاربيت... (R.Escarpit)

فالعمل الإبداعي في الغرب يدور في فلك ثلاثي الأبعاد: المبدع/المؤلف، النص/الخطاب/الرسالة، المتلقي/القارئ، وعلى إثر ذلك انقسمت المناهج الحديثة بشكل عام إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأول: مناهج أولت العناية بالمؤلف: (انطباعي، تاريخي، اجتماعي، نفسي...).

القسم الثاني: مناهج أولت العناية بالنص: (بنوية، تفكيكية، سيمائية، أسلوبية...).

القسم الثالث: مناهج أولت العناية بالمتلقي: (القراءة والتلقي).

والذي يهمننا أكثر هو القسم الثالث الذي يرتبط بفكرة البحث، ويمكن القول معه بأن أغلب المناهج النقدية الحديثة قد نشأت من خلال ارتباطها بأصول معرفية، تمتد جذورها إليها، وتبع منها، " وإذا كانت الفلسفات الوضعية والتجريبية هي الظهير الفلسفي للمناهج العلمية والموضوعية كالبنيوية، فإن نظرية التلقي تنحدر من الفينومينولوجيا، أو الفلسفة الظاهرية المعاصرة¹."

فقد انطلقت دراسات الباحثين الألمان تحديداً في مجال هذه النظرية بزعمارة هانز روبرت ياوس وفولفغانغ آيزر بجانب عدد من الإسهامات في جامعة كونستانس² بجنوب ألمانيا، وقد نشرت هذه الأعمال ضمن سلسلة موسوعية توسم بـ "البيوطيقا، والهرمنيوطيقا"، وكان مدار

¹ - بشرى موسى صالح، نظرية التلقي أصول وتطبيقات، المرجع السابق، ص 24.

² - كونستانس مدينة تقع في جنوب ألمانيا على بحيرة بودنري، ونشأت هذه المدرسة في أواخر الستينات كردة فعل على ثلاث مدارس كانت سائدة في الدراسات النقدية الألمانية في ذلك الوقت، وهي: مدرسة التفسير الضمني، والمدرسة الماركسية، ومدرسة فرانكفورت، وكان من أهم أعلام مدرسة كونستانس هانز روبرت ياوس وفولفغانغ آيزر.

هذه الأعمال حول فعل التلقي ودوره ، وتوسيع مفهوم المتلقي ليخرج من المفهوم السيكلوجي (الأنجلو أمريكي) المتمثل في نقد استجابة القارئ ، إلى حيز التجربة الجمالية بأبعادها الثلاثة: البعد الاستقبالي ، والبعد التطهيري ، والبعد التواصلية ، متبينة في مجمل ذلك منهج الاستقبال/التلقي ، فهي جزء لا يتجزأ من نظرية الأدب .

وتقوم جماليات التلقي عندهم على أسس منهجية مدارها ما يلي:
 . القارئ هو المستهدف في أي عمل أدبي، ولا قيمة لذلك العمل إلا في أثناء قراءته، لأن القراءة بتحقيق التفاعل بين القارئ ومادة النص المكتوب تبعث الحياة في حروفه وكلماته الميته.
 النص بطبيعته المجازية نص مفتوح يسمح بتعدد القراءات، وهذا التعدد هو الذي يخصب النص ويغنيه.

. ليس ضرورياً أن يقرأ النص في إطاره التاريخي ، فللقارئ مرجعياته التي تمكنه من تشكيل المعنى للنص ، وحول ذلك يرى آيزر أن العمل يتشكل من خلال القراءة ، وأن جوهره ومعناه ليسا وليدي النص بقدر ما هما وليدي التفاعل الداخلي بين أجزائه وتصورات القارئ ، وفي هذا دلالة على أن الأثر النصي يتضمن رموزاً وإيحاءات تثير لدى القارئ ما يمكن أن يعد نشاطاً إبداعياً يوازي النشاط الذي أثاره في نفس مؤلفه .

. القراء لا يتساوون في تلقيهم أو نظرهم إلى النص، فقد تم تقسيمهم إلى أنماط ثلاثة:

1. القارئ العادي، وهو الذي لا يضيف للنص شيئاً ، ويسمى القارئ السلبي/المستهلك .
 2. القارئ العارف أو المهتم/المنتج، وهو الذي يستطيع . وفق خبراته وثقافته . إعادة إنتاج النص الأدبي في نفسه.

3. القارئ الناقد ، وهو الذي يتجاوز إنتاج النص في نفسه إلى إنتاجه كذلك كتابياً ، بمعنى أنه قادر على صياغة النص من جديد في قراءة تؤثر بدورها في قارئ آخر ، وتوصف هذه القراءة عند أقطاب مدرسة كونستانس بالقراءة المنتجة .

و لا وجود لقراءة محايدة ، ولا بد من توفر الحد الأدنى من الموضوعية لدى القارئ الجيد ليتمكن من إعادة بناء السياق المناسب للنص ، وموضوعية الناقد عندهم لا تقاس إلا بدقته في تطبيق النموذج التأويلي الذي يختاره ، والأثر الأدبي نفسه في رأيهم يُبرمج عملية التلقي .

ويرفض أصحاب نظرية التلقي أي معيار إيديولوجي سابق ، لأن الإيمان ببعض المعايير الإيديولوجية يؤثر في تفاعل النص والقارئ ، وربما يعيق هذا التفاعل عندما تتحول تلك المعايير إلى

موضوع ينشده القارئ في النص ، في حين أن القراءة الجيدة هي التي تقوم على التوفيق بين ما لدى القارئ من معارف أو خبرة وبين نسيج النص الداخلي .
تؤمن مدرسة كونستانس بأن القراءة المنتجة ، أو القراءة الفعلية ، ضرب من المداورة أو المراوغة والتجسس على الكلمات ، وهي بحث عن المضمرة واقتحام المجهول¹ ، وفي هذه النقطة تلتقي نظرية التلقي بنظرية التفكيك .

يستعمل المعنيون بنظرية التلقي مصطلح أفق الانتظار أو التوقع أو الانتباه Horizon or Attention ، ويقصدون به استحالة فصل النص الذي نقرؤه عن تاريخ تلقيه ، والأفق الأدبي الذي ظهر فيه وانتمى إليه أول أمره فالنص وسيط بين أفقنا والأفق الذي مثله أو يمثله ، وعن طريق التداخل بين هذين الأفقين تنمو لدى مستقبل النص القدرة على توقع بعض الدلالات والمعاني ، ولكن هذا التوقع لا يستتبع بالضرورة تطابق المعاني التي نتوصل إليها مع تلك التي تحدث عنها القدماء ، وهذا ما يسمى كسر حاجز التوقع الذي هو في نظر جماليات التلقي شيء ينم عن أن القراءة المنتجة تضيف للنص شيئاً جديداً² ، فإذا جاء الشاعر أو الكاتب ببعض النتائج التي تخالف توقع القارئ محدثاً شيئاً من الدهشة أو الصدق فهذا أيضاً من باب كسر توقع القارئ أو الانزياح الجمالي³ .

على هذه الأسس التي تقوم عليها نظرية التلقي فإنها تتيح للقارئ التصرف بمعاني النصوص ، وتفتح مجالاً رحباً للتنوع في التأويل والتفسير ، وقد انقسم النقاد التابعون لهذه النظرية إلى مجموعتين : إحداهما تهتم بالمعنى ويغلب عليها النظر التأويلي ، ويمثلها هانز روبرت يابوس من خلال صياغته لتعبير " أفق التوقع " الذي يعني عنده المسافة القائمة بين النص والقارئ ؛ إذ إن عملية التلقي عنده تبدأ من زمن كتابة النص ومروراً بتاريخ تلقيه وانتهاءً بتأويله ، والأخرى تهتم بوصف النص الأدبي وصفاً علمياً بعيداً عن أي تأويل .

وبهذا النهج الذي تتبناه نظرية التلقي فإنها تجنح على جعل القراءة النقدية قراءة ذاتية لا تحددها قواعد ولا قوانين ، فهي توكيد لمذهب ذاتي خالص ، لا يحتكم لمقاييس أو معايير يمكن الاستناد عليها في تقويم النص الأدبي ، الأمر الذي يجعلها تسير وفق المنهج أو القراءة الانطباعية ،

¹ - غسان السيد ، النص الأدبي بين المبدع والقارئ ، المجلة الثقافية ، عمان ، العدد 43 ، 1988م ، ص 66-67 .

² - رشيد بن حدو ، القوام الإستمولوجي لجمالية التلقي ، مجلة علامات في النقد ، مج 9 ، ج 36 ، ص 388 .

³ - إبراهيم خليل ، في النقد والنقد الألسني ، ط1 ، دار الكندي للنشر والتوزيع ، 2002 ، ص 109 وما بعدها .

وقد استعملت في تحقيق ذلك بعضاً من المصطلحات مثل : أفق الانتظار / أفق القراءة ، القارئ الضمني ، القارئ العمدة ، المفارقة ، التناقض الظاهري ، الإبهام أو الغموض ، تعدد المعنى ، الوحدة العضوية ، التخفي وراء ضمير المتكلم Persona ، والتأويل .

إن إفساح المجال أمام القارئ ليقول ما لم يقله النص في بنيته السطحية إيمان بتعدد القراءة لأثر الواحد من شأنها أن تعيد بعثه مرات عديدة. فالقراءة إذن هي تلك النار التي تحوّل "الفيشق" رماداً ليعاود بعث نفسه أكثر قوة وشباباً. ذلك أن النص ظاهرة فنية: "تظل أغنى من عشرات التفسيرات، وتظل متعددة المعاني، لا تمنح نفسها لتأويل واحد يمكن اختزاله بقانون رياضي ناجز إنَّها إذن استعارة كبرى يكتنفها غموض سحري لا يمكن أن نلج عوالمها إلا من خلال اللغة التي تجسدها مستويات القراءة .¹

و تعدّ القراءة، كما يراها أصحاب نظرية التلقي التي تؤمن بأن القارئ يشارك في كتابة النص، هي عملية نفسية حركية تختص بإعادة الأثر الأدبي أو النص إلى مدركات أولية عبر إعادة تفكيك الإشارات اللغوية وموازنة العلاقة بين مجموعة الدوال مع المدلولات في الجملة الواحدة ومن ثم النص كاملاً. وهنا نرى أن القراءة فعل تأويلي لأنها مطالبة وقادرة على إضاءة النص وعلى نحو يتيح للقارئ اكتشاف البنية الداخلية للعمل، لذا فإن مهمّة الناقد الأدبي الجديدة تنحصر في الاهتمام بنوعية العلاقة بين النصّ والمتلقي، وذلك انطلاقاً من هذه الأسئلة المعهودة: كيف انفعّل القارئ بالنصّ؟ هل كان ردّ فعله محض "استهلاكه" بكيفية نمطية ومرضية تجرّ على نسق مطرد رتيب في قراءة الأدب، أو هو نوعٌ من الإخفاق في إكراه هذا النصّ على قول ما يريد القارئ أن يقوله، أو أنّه سيندهش بجذته التي كانت تكيف تعاطيه للأدب، ومن ثمّ بمعايقته هذا الأفق الجديد والمختلف الذي يصدر عنه ذلك النصّ"².

2- علاقة المعرفة و الفهم ومستويات التلقي

¹ - خلدون الشمعة، النقد والحريّة. اتحاد كتاب العرب ، دمشق ، الطبعة الأولى ، 1989م ، ص 24 .

² - عبد القادر سلامي، تحليل الخطاب- مقدمة للقارئ العربي، <http://www.diwanalarab.com/>

يوجد نوعان من المعرفة أشارت إليهما النظرية الجشطالتيية¹ ، وميزت بينهما يتمثلان في المعرفة الحدسية والمعرفة الذهنية أو الفكرية ، فالمعرفة الحدسية، تمثل اللقاء المباشر بالموضوع، وتجعل واس أولوية المبادرة في تلقي ما ينبعث عنه من أشكال، وألوان، ورموز، وأبعاد، تلمّ بها في أنساق مترابطة يحيط بها البصر، أو السمع مثلاً، حتى تتجمّع في مظهر كلي، يتيح للمتلقي إنشاء تصور شامل عن الموضوع² ، فهي تمثل القراءة البصرية للمنظور ، وأما المعرفة الذهنية أو الفكرية فهي يبتدئ من " نفتيت العمل الإبداعي إلى عناصره الجزئية، وبعد ذلك تفحص العلاقات الموجودة بين هذه العناصر، وتدججها من جديد في وحدة كلية³ " ، وهناك معرفة نفعية تقع بين الحدسية والذهنية غايتها ليست تذوقية جمالية ولا فكرية معرفية ، وإنما تبريرية وفقاً لمنطلق إيديولوجي أو عقائدي، أي بعبارة أخرى تعمل على تكوين انسجام بين معتقدات الذات وبين معاني الموضوع التي يمكن أن يأخذوها .

ويشير حميد لحداني إلى وجود معرفة رابعة ، وهي أرقى أنواع المعرفة ، لأنها تتأمل في مستويات المعرفة ذاتها ، وتحاول أن تتعرف على الفروق الموجودة بينها ، وكذا الأبعاد المستقبلية في الظواهر 'بداعية' ، وهذه هي المعرفة الاستمولوجية ، إننا تأمل في الكائن والممكن ، ويمكن تلخيص مستويات المعرفة وما يقابلها من مستويات القراءة وفق الجدول التالي :

مستويات المعرفة	مستويات القراءة	الوظيفة
المعرفة الحدسية	قراءة حدسية	التذوق ، والمتعة
المعرفة الإيديولوجية	قراءة إيديولوجية	المنفعة
المعرفة الذهنية أو الفكرية	قراءة معرفية	التحليل

¹ - مدرسة الجشطالت من المدارس التي اهتمت بدراسة علم النفس ولها دراسات هامة في علم النفس ويعود الفضل إلى مدرسة الجشطالتية في الاهتمام بدراسة قوانين الادراك، وتوصلت إلى قانونه الأساسي وهو أن "الكل أكبر من مجموع أجزائه" فأنت حين تقرأ كلمتي (باب)،(أب) وهما مؤلفتان من نفس الحروف فأنت لا تدركهما كحروف منفصلة وإنما كوحدة كلية، زد على هذا الأساس أمكن التوصل إلى القوانين الأخرى للادراك وهي من النظريات المهمة في التعلم وقد ظهرت على يد ماكس فريتر، كورت كوفكا وبافولف جالغ كوهلر هؤلاء العلماء المؤسسون رفضوا ما جاءت به المدرسة السلوكية من أفكار حول النفس الإنسانية. فقاموا بإحلال المدرسة الجشطالتية محل المدرسة الميكانيكية الترابطية، وجعلوا من مواضيع دراستهم: سيكولوجيا التفكير و مشاكل المعرفة .

² - موني، نظريات القراءة في النقد المعاصر، منشورات دار الاديب، وهران، 2007، ص 146

³ - مجموعة من الباحثين : دراسات نفسية في التذوق الفني ، مكتبة غريب ، 1989م ، ص 43 ، (نقلاً عن القراءة وتوليد الدلالة: حميد لحداني ، ص 215) .

المعرفة الاستمولوجية	قراءة منهجية	التأمل . المقارنة وإدراك الأبعاد
----------------------	--------------	----------------------------------

ويتجلى التقاء ممكن بين جميع هذه المستويات ، وإن كان التمييز بينها يفرضه هيمنة إحداها في كل مستوى من مستويات تلقي النص ... ، ومن الطبيعي أن تمارس كل أشكال المعرفة في التاريخ حضورها المتفاوت في القراءات الحالية على اختلاف مستوياتها¹ .

ومن هذا التصور نستبين أن كل لقاء بين مستوى القارئ ومستوى المعرفة ، تحدده درجة الوعي والإدراك ، ومشاركة المتلقي ؛ إذ: "ليست القراءة معطى تجردياً عاماً، يمكن الحديث عنه كفاعلية واحدة منسجمة في كل زمان ومكان ولدى كل الأشخاص. فلا بدّ من مراعاة مستويات القراءة ومستويات معارفهم حيراتهم. والقراءة بهذا المعنى أيضاً تفاعل دينامي بين معطيات النص، والخطاظة الذهنية للمتلقي بما فيها رغباته وردود أفعاله"² .

ونخلص إلى أن القراءة ومستوياتها تحددها الوظيفة المرجوة من القراءة فلو قمنا بإسقاط هذا التقسيم على قراءة النص المقدس ، فإن غاية المتدين تتدخل بوعي أو بغير وعي في استخلاص الفهم المراد من النص ونلاحظ أن المتدين الحقيقي لو كان مراده هو التقرب للمطلق وفهم المراد وخاصة عندما يعتقد بمصدرية المتعالية للنص تختلف عن غير المتدين والذي لا يعترف بالمصدرية المتعالية للنص ، حتى ولو استعمال نفس الوسائل لقراءة النص فالخلفية الذهنية "أي قصد القارئ" كما أسلفنا تلعب دور مهم في تحديد الفهم من الموضوع ، وهنا نتوقف عند من يرفض استعمال الوسائل بحجة ، بأنها منتوج لا ينتمي للموضوع من حيث تبعيتها للظروف تكوّن الموضوع ، ونقول إذا كانت الوسيلة محايدة وصالحة للاستعمال مع الموضوع وتستطيع أن تثمر فهم أعمق فلا بأس بها ، لأنّ أهم ركيزة تبني عليها المعرفة كما رأينا هي تحديد الخلفية التي نتناول منها الموضوع ، ثم تأتي الاختيار الأحسن للوسيلة التي تنسجم مع الموضوع .

■ الفرع الثاني :- امتداد نظرية التلقي في العالم الاسلامي

2003، ص 215 - 216 ،

¹ - حميد حمداني ، القراءة وتوليد الدلالة ، ط1 ، القراءة وتوليد الدلالة ،

² - حميد حمداني، مستويات التلقي: القصة القصيرة نموذجاً، مجلة دراسات سيميائية أدبية ، ع6. 1992، ص 100 -

يرى السيد البحراوي أنّ الفكر النقدي العربي الحديث يمثل " حركة بحث عن منهجية حديثة ، تكون قادرة على مواجهة التفكير القديم الذي امتلك . في كثير من الأحيان . قدراً من منهجيته الخاصة به " ¹ .

وعند النظر في مجال القراءة والقصد ودور القارئ بالنسبة للنص في الثقافة العربية والتراث الإسلامي ، نجد أن عبد القاهر الجرجاني يقدم أفكاراً تتطابق بشكل كبير مع النظريات الحديثة والمعاصرة ، لاسيما نظرية التلقي ، وتكشف رؤاه عن نوعية علاقة القارئ بالنصوص الأدبية الإبداعية ، وما يتعلق بمفهوم مقصدية الأدب باعتباره مفتاحاً لفهم النظرية النقدية العربية القديمة ، مدى تقاربها وتطابقها مع نظريات القراءة المعاصرة ، فتعني عنده أن المتكلم في جميع الأحوال يملك زمام التحديد القبلي للمعاني المراد تبليغها للقارئ .

فحديث "الجرجاني" عن التفاضل بين مستويات القراءة، ينبع من إدراكه لمستويات المعرفة التي يتمتع بها كل مستوى ، فمن كان حظّه الظاهر قنع به ووقف عنده ، ومن كان حظه فضلة فكر وتأمّل وروية حاور الغامض وخالطه ، ونقّب فيه حتى يصل إلى خباياه ، ومن هنا تتقرّر عنده مستويات القراءة كنتاج لعطاءات كل مستوى ، فيكون النص مفتوحاً على الكل يقبل عن هذا وذاك ، ويعلق "محمد مشبال" على حديث "عبد القاهر" في الكناية قائلاً: "فالكناية صورة لا تتشكل إلاّ بعملية ذهنية يقوم بها المتلقي مستعيناً بالسياق الثقافي العام الذي تنتمي إليه هذه الصورة. هذا الاستدلال وهذا التأويل لا يكونان إلاّ مع ما طريقه "المعقول" دون "اللفظ" مثل الاستعارة والتمثيل والكناية ، فالصورة تملك معناها الأول بمقتضى الوضع اللغوي ولكنها تختلف معنى آخر يظل في حاجة إلى الاستكشاف والتحديد، وهو ما تناط مهمته بالتلقي، هذه إذن إحدى سمات القراءة في النصوص الجمالية" ² ، فبعد القاهر يعطي للمتكلم سلطة أكبر ؛ لأنه مصدر الحقيقة ، كما يرى أن المتكلم يخضع كل ما يبدعه من صور وأخيلة لمقاصده الموجودة سلفاً في ذهنه .

¹ - سيد البحراوي : البحث عن المنهج في النقد العربي الحديث ، دار شرقيات ، القاهرة ، الطبعة الأولى ، 1993م ، ص 9 .

² - محمد مشبال، الأثر الجمالي في النظرية البلاغية عند عبد القاهر الجرجاني. مجلة دراسات سيميائية أدبية. ع.6. 1992،

ويرى ناظم عودة إن مقياس تطور النوع يكمن في طرف المتلقي لأن مجموعة المعايير التي يحملها من خلال تجاربه السابقة في قراءة الأعمال هي التي ترسم ذلك التطور في اللحظة التي تتعرض فيها إلى تجاوزات في الشكل والموضوع واللغة وهذه اللحظة هي لحظة الخيبة حيث يخيب ظن المتلقي في مطابقة معاييره السابقة "قراءة ايدولوجية" مع المعايير التي ينطوي عليها العمل الجديد"، ولذلك فإن استثمار النص التراثي في قراءة -جادة- للتلقي قد يكشف عن معطيات أخرى أكثر حداثة.¹

أي أنّ القراءة الايدولوجية قد تنتج قراءة جديدة نتجت عن الخيبة من الانسجام مع الموضوع المقروء، فنتج قراءة وأظن هي ليست جديدة ولكنها تبقى قراءة تريد الانسجام مع الفكرة، قد تضطر الى تشويه الموضوع من اجل اثبات الفكرة وان عجزت عن الانسجام قد تلجئ لتغيير أحد طرفين المعادلة إما الفكرة أو الموضوع، فإذا كان الموضوع ينتمي لسلطة متعالية والقارئ مقتنع من ذلك فيلجئ لتغيير فكرته، أم اذا كان القارئ لا يعتقد بالمصدرية المتعالية للموضوع فقد يلجئ لتغيير بنية الموضوع لتنسجم مع فكرته .

ومن هنا نلاحظ الأهمية الكامنة وراء الاعتقاد بالمصدرية المتعالية للعمل أو الموضوع وكيفية تأثيرها على الفهم، مهما كانت الوسيلة المستعملة في الفهم.

¹ - ناظم عودة خضر ، الأصول المعرفية لنظرية التلقي، ط1، دار الشروق للنشر والتوزيع ، 1997 ، ص 140

المقدس في أدبيات الفكر الاسلامي :

ان سؤال النهضة قد جر عنه البحث عن الوسيلة التي تمكن العالم الاسلامي للمرور لمصاف البلدان المتحضرة، ولكن المثاقفة التي حدثت مع العالم الغربي، قد انجر عنه مشكل آخر وهو الوسيلة التي نتوسل بها لتقليص الهوى بين الغرب والعالم الاسلامي وتجاوزه حضريا، وبعدها أصبحت القراءات بالبراديجم¹ الغربي واقع، فقد انجر عنه واقع آخر وهو الرد على تلك القراءات، لذا سنتعرض في هذا المبحث، على أهم الاشكالات التي أثّرت بخصوص التعامل بالمناهج الغربية، ثم نتعرض لبعض أهم القراءات التي طرحت، ثم نتعرض للنموذج الذي اخترناه للقراءة. **المطلب الأول: موقف الفكر الاسلامي المعاصر من القراءات للنص المقدس بالبراديجم الغربي**

اتجاهات :

اختلف الدارسون بشأن التعامل مع الفكر الغربي وقد درس هذه النقطة عبد الله حسن زروق² فمنهم من رفض التعامل معه، ومنهم من يرى ضرورة ذلك التعامل؛ ولكل فريق أسباب وحجج³.

ولقد ساق الراضون للتعامل مع الفكر الغربي عدداً من الحجج يمكن إيجازها في النقاط

الآتية:

1- إن الفكر الغربي مصدره الإنسان الكافر؛ فما مصدره شر فهو شر وخطأ وضلال؛ ولا يصح

¹ - البراديجم *paradigme*: لغة هو كلمة يونانية الأصل معناها: النموذج والمثال والجدر، وابتستولوجيا هو فكر نظري مسيطر تأسس في حقبة زمنية ما، من تجمع علمي مسلم به، بحيث يشكل أساس التفسيرات المرئية، وأنواع النتائج التي يمكن أن تُكتشف في علم مسلم به <http://www.cnrtl.fi/definition/paradigme>، كما يطلق على المنطق الداخلي المتفق على حدوده ومحدداته في زمن ما ومكان، ويركن إليه في الغالب دون وعي به لرسوخه في الأئفس كما العقيدة *doxa* وهو به الأساس يشكل الأرضية التحتية للبحث بخصوص نقطة ما، فيوصف على أنه النموذج *Type* الكفيل بحل جميع المعضلات المعرفية على ضوئه ويشبه البراديجم بصندوق. شبائكي الجمعي، أثر الواقع الاجتماعي في تفسير القرآن في العصر الحديث -تفسير المنار نموذجاً-، أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراة علوم في التفسير وعلوم القرآن، جامعة الأمير عبد القادر، قسنطينة، الجزائر، غير منشورة، 2009-2010 ص 198.

² - وهو باحث "دكتوراه في الفلسفة" جامعة لندن 1972م، أستاذ بالجامعة الاسلامية بماليزيا، ولقد اعتمد في التعامل مع الفكر الغربي منهج الاستفادة من النقد الداخلي إلى جانب منهج التكامل المعرفي بين الوحي والعقل. ولقد حاول الباحث تطبيق هذه المعايير أكثر من عرضها وتحليلها. من ناحية أخرى كان غرض الباحث تعريف المناهج الفلسفية وجمع شتاتها في مكان واحد مع الإشارة إلى بعض مصادرها، حتى يسهل التعامل معها.

³ - عبد الله حسن زروق، مناهج الدراسات الفلسفية في الفكر الغربي: عرض ومناقشة، أسلمة المعرفة العدد 14، ص 31

- أن يقال يمكن اختيار الجزئيات الصالحة في النظام الغربي؛ لأن الجزئيات مرتبطة بالكل ولا يمكن فصلها عن النظام المادي الإلحادي.
- 2- بعض الذين قاموا بدراسة الفكر الغربي لا يرون أن هناك فائدة تترجى من هذه الدراسة، فالفكر الغربي وليد بيئة معينة لها مشكلاتها الخاصة بها والتي تختلف عن مشكلاتنا وقضايانا ولها مناهجها التي لا تصلح لدراسة مصادرنا وحل مشكلاتنا.
- 3- يقدم لنا الفكر الغربي على أنه حقائق علمية، ولكن عند تدقيق النظر نجدده يجوي فلسفات وقيماً غير مصحوبة بأي تبرير مقبول، فهو فكر متحيز لموروثه.
- 4- لا فائدة عملية ترجى من دراسة الفكر الغربي، وإلا لتجلى ذلك في المجتمعات الغربية التي تعيش تفككاً أسرياً ومشكلات اجتماعية لا حصر لها!
- 5- يجب تفرغ الذهن من المعارف الغربي (أو أي معرفة غير إسلامية) حتى يتلقى الدارس حقائق الوحي نقية دون تشويش
- 6- إن بذل الجهد في هذه المناهج المتعددة والمعقدة والتي في تغير مستمر لا يترك للباحث وقتاً لدراسة القرآن والسنة والتراث (انظر إلى قائمة المناهج الأساسية التي قاربت الثلاثين).
- 7- من النتائج السيئة لدراسة الفكر الغربي افتتاحان دارسيه بريق أفكاره الزائفة وزهدهم في تراثهم وثقافتهم، وكذلك شيوع المصطلحات العلمية الغربية في دراسات المسلمين على حساب المصطلحات الإسلامية.
- 8- ينبغي صرف الجهد في دراسة القرآن والسنة والتأمل والنظر فيهما والنظر في الوجود، أي التعامل مع مصادر المعرفة الأساسية (الوحي والوجود). وهذا يحميننا من التأثر بأفكار لا نأمن بنتائج التعامل معها.
- 9- إن المتخصصين في العلوم الغربية يعانون ضحالة كبيرة في درايتهم بالعلوم الشرعية كما أنهم - في أغلبهم- مثال للانحراف، لأنهم انخرطوا في هذا العلوم فأصابتهم بأمراضها، وهم الآن ينقلون العدوى للشباب المغلوب على أمره.
- 10- المتخصصون في الفكر الغربي لا حصيلة ولا بضاعة لهم إلا الفكر الغربي؛ فإذا انعدمت

قيمة سلعتهم، انعدمت قيمتهم هم أنفسهم.

11- يهتم الباحثون بالفلسفة الغربية لا لأنها تحوي الحقيقة، ولكن لأنها زينة العصر وسبب الحظوة، ولأنها تُعدُّ دليل الثقافة والعلم والمعرفة ودليل المعاصرة والمواكبة، وبها يكون الافتخار، وبها يكتسب الباحث جاذبية خاصة.

12- هؤلاء الدارسون لهم مصالح مادية، وأخرى تتصل بالنشر، أو الحصول على الألقاب والدرجات العلمية.

إن في هذه الحج حقاً يضعب إنكاره، ولكنها بالطبع لا تنطبق على كل دراسي العلوم والفلسفات الغربية. كما أن المصلحة والغرض قد يتصف بهما دارس العلوم الشرعية كذلك، وقد يهمل دارس العلوم الشرعية العلوم الغربية ويهملها لعدم علمه بها. وإذا ما جعلت محوراً من محاور النقاش وهو ليس عالماً بها فإن ذلك يؤثر في مكانته العلمية.¹

من حجج المؤيدين للتعامل مع الفكر الغربي

يسوق القائلون بضرورة التعامل مع الفكر الغربي حججاً خلاصتها:

1- ينبغي أن ندرس الفكر الغربي حتى يمكن حماية الأقليات المسلمة في المجتمعات الغربية خاصة وحماية الأمة المسلمة عامة مما هو منحرف وضار في هذا الفكر.

2- لا يمكن الحكم على فكر بالصحة أو البطلان أو النفع أو الضرر دون فهمه.

3- واجب المسلم دعوة كل الناس وكل المجتمعات لدين الإسلام، وأن تكون هذا الدعوة بالحكمة والموعظة الحسنة، والحكمة تقتضي معرفة ثقافات تلك المجتمعات وأفكارها وأيديولوجياتها ونظم حياتها.

4- تقتضي العلاقة القائمة بين المسلمين والمجتمعات الغربية، سواء كانت علاقة تعاون أو تعايش أو مصلحة أو حرب أو إصلاح أو دعوة، معرفة نظم تلك المجتمعات الثقافية والفكرية والاقتصادية والسياسية والعسكرية والاجتماعية.

5- إن الفلسفة والفكر الغربي يدرسان في جميع البلدان الإسلامية، إما مباشرة وإما بصورة غير

¹ - عبد الله حسن زروق ، مناهج الدراسات الفلسفية في الفكر الغربي،، أسلمة المعرفة، مرجع سابق ، العدد 14، ص33.

مباشرة كأن يكون ذلك تحت عنوان "نقد الفلسفة" في الجامعات الإسلامية المحافظة. ومن ناحية أخرى فإن الجامعات في العالم الإسلامي تدرس العلوم الطبيعية والإنسانية والآداب والفنون الغربية، وهذه العلوم والفنون تقوم على أسس فلسفية وتحوي فلسفات لا يصحح بها عادة.

6- إننا نحتاج في بناء نهضتنا الحديثة لمعرفة تراثنا. والفلسفة الغربية - الإغريقية - في تشكيل ذلك التراث، سواء كان ذلك من منطلق رفض الفلسفة أو قبولها. ففلاسفتنا، كالفارابي، وابن سينا وابن رشد تبنا الفلسفة الإغريقية ودافعوا عنها، وعدّوها قمة المعرفة، وحاولوا تطويرها ونشرها. وهناك من علمائنا من رفض الإلهيات (الميتافيزيقا) الإغريقية مثل الغزالي، ولكنه قبل منطق أرسطو وعدّه ضرورياً ومهماً في مناهج المعرفة، وقبل جل ما توصل إليه أفلاطون (نظرية الجهاز النفسي ومحددات الفعل الإنساني) وأرسطو (نظرية الفضائل الخلقية) في الأخلاق،¹ ولقد تأثر علم أصول الفقه تأثراً واضحاً بالمنطق الأرسطي من حيث لغته ومصطلحاته ومناهجه. وهناك من العلماء من رفض المنطق، كابن تيمية الذي كتب في نقضه، وعده غير مفيد، وكان رفضه الأساس رفضاً لنظرية التعريف بالحد التي تعتمد على مبدأ الخصائص الذاتية للأشياء (essentialism). ومع قبول ابن تيمية جل نظرية القياس، إلا أنه ذهب إلى أنه ليس ضرورياً أن يكون من مقدمتين. وكذلك فقد قبل نظرية البرهان ونظرية اليقينيّات، غير أنه خالف الفلاسفة وعدّ المشهورات - أي القضايا الأخلاقية الأساسية مثل القول بأن الظلم قبيح والعدل حسن - من اليقينيّات.² ويمكن القول إن الفلسفة المعاصرة أثرت بدرجات متفاوتة في كتابات مفكري المسلمين المعاصرين.

بل لماذا لا نستفيد في مجال القيم من تحليلات بعض المفاهيم كمفهوم المنفعة الذي يقابله في الفكر الإسلامي مفهوم المصلحة، مع ما نسلم به من وجود فروق بين مفهومي المنفعة والمصلحة تحددها الأطر الفلسفية لكل منهما. ومن ناحية أخرى يمكن الاستفادة من المفاهيم والتحليلات والمناهج الموجودة في تراثنا التي لم تستثمر بعد، حتى نستطيع أن نسهم بها في مجال الفكر الإنساني المعاصر. وينبغي أن نستفيد من المناهج الغربية بشرط أن تكون هذه الاستفادة متسقة مع مبادئ

¹ - أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، دط، مكتبة عبد الوكيل الدروي، القاهرة، 1992 م، ص 65-98.

² - عبدالله حسن زروق، نقد ابن تيمية للمنطق وانعكاساتها على مناهج البحث عند المسلمين في الفكر المعاصر، الباحث، العدد الرابع (4)، بيروت، 1992 م، ص 65-98.

و أهم رد على القائلين بعدم التعامل مع الفكر الغربي وفلسفاته ومناهجه وبيان كيفية التعامل هو منهج علمائنا فهم كانوا في عصرهم نجوم يهتدى بهم في طلب العلم والمعرفة ، فيكفي هنا أن نورد أقوال ابن حزم والغزالي .

يقول الإمام الغزالي: "فابتدأت بطلب كتبهم وجمع مقالاتهم، وكان قد بلغني بعض كلماتهم المستحدثة التي ولدتها خواطر أهل العصر، لا على المنهاج المعهود من سلفهم، فجمعت تلك الكلمات ورتبتها ترتيباً محكماً مقارنةً للتحقيق، واستوفيت الجواب عنها حتى أنكر بعض أهل الحق مني مبالغتي في تقرير حجتهم فقال: "هذا سعي لهم"، فإنهم كانوا يعجزون عن نصره مذهبهم بمثل هذه الشبهات لولا تحقيقك لها وترتيبك إياها. وهذا الإنكار من وجه حق، فقد أنكر أحمد بن حنبل على الحارث المحاسبي -رحمهما الله- تصنيفه في الرد على المعتزلة. فقال الحارث "الرد على البدعة فرض"، فقال أحمد: نعم، ولكن حكيت شبهتهم أولاً ثم أجبت عنها، فبم تأمن أن يطالع الشبهة من يعلق ذلك بفهمه ولا يلتفت إلى الجواب ويفهم كنهه؟ وما ذكره أحمد حق، ولكن في شبهة لم تنتشر ولم تشتهر. فأما إذا انتشرت فالجواب عنها واجب، ولا يمكن الجواب عنها إلا بعد الحكاية. نعم، ينبغي أن لا يتكلف لهم شبهة لم يتكلفوها، ولم أتكلف أنا ذلك، بل كنت قد سمعت تلك الشبهة من واحد من أصحابي المختلفين إليّ، بعد أن كان قد التحق بهم وانتحل مذهبهم، وحكى أنهم يضحكون على تصانيف المصنفين في الرد عليهم أنهم لم يفهموا حجتهم بعد. ثم ذكر تلك الحجة وحكاها، فلم أرض أن يُظنُّ في الغفلة عن أصل حجتهم فلذلك أوردتها، ولا أن يظن بي أنني -وإن سمعتها- لم أفهمها، فلذلك قررتها. والمقصود أي قررت شبهتهم إلى أقصى الإمكان، وأظهرت فسادها بغاية البرهان".² وعلى المنهج نفسه يسير ابن حزم فيؤكد أنه لا يمكن التعامل مع فكر الآخر بطريقة صحيحة وعادلة دون فهمه واستيعابه.³

¹ - عبد الله حسن زروق ، مناهج الدراسات الفلسفية في الفكر الغربي، مرجع سابق ، ص34.

² - أبو حامد الغزالي، المنقذ من الضلال، تح: جميل صليبا وكامل عياد، بيروت، دار الأندلس. ص118-119

³ - يقول ابن حزم- في معرض الدفاع عن المنطق :- إن هناك قوماً حكموا على تلك الكتب (أي كتب المنطق) بأنها محتوية على الكفر ومناصرة الإلحاد دون أن يقفوا على معانيها وأن يطالعوها بالقراءة، هذا وهم يتلون قوله وهم المقصودون به

وكما نذكر رأي رجى الفاروقى فى ما يخص واجب دراسة المناهج الحديثة وفهمها " على المتخصصين من علماء المسلمين أن يتقنوا كافة العلوم الحديثة وأن يفهموها حق الفهم وأن يصبح فى حوزتهم وطوع أمرهم كل ما يمكن أن تقدمه من فوائد. هذا شرط ضرورى وأولى... يلى ذلك أن عليهم أن يدمجوا هذه المعارف الجديدة فى بناء التراث الإسلامى عن طريق الحذف والتعديل وإعادة التفسير والتكييف لكل مكوناته طبقاً لما تمليه قيم الإسلام ونظريته للعالم. ومن الواجب أن تحدد بوضوح جهة التلاقى و الملاءمة بين الإسلام وفلسفة كل علم ، أعني مناهجه وأهدافه العليا.... إن مهمة أسلمة المعرفة (أعنى بالتحديد أسلمة العلوم ، أو بمعنى أوضح ، إنتاج كتب دراسية جامعية فى نحو عشرين علماً طبقاً للتصور الإسلامى" ¹ ويضيف "كل ما فكر فيه مصلحونا السابقون هو العمل على اكتساب معرفة الغرب وقوته ، بل إنهم لم يكونوا مدركين لما بين معارف الغرب والرؤية الإسلامية من تناقض. إن جيلنا الحاضر فقط هو الذى أدرك هذا التناقض إذ عاشه فى حياته الفكرية. وإن العذاب الروحى الذى صبه التناقض علينا قد جعلنا ننتبه فى فزع مدركين تماماً لما يحدث أمام أنظارنا من استلاب للروح الإسلامى فى جامعات المسلمين ومن هنا نهضنا نذر العالم الإسلامى ونحذره من الخطر ونضع لأول مرة فى التاريخ خطة مفصلة لإيقافه ومقاومة آثاره ثم وضع التعليم الإسلامى من جديد فى مساره الصحيح حتى يؤدي إلى غايته المقدره." ² هذه إذن هى المهمة التى تواجه رجال الفكر والقادة من المسلمين، أن يعيدوا صياغة التراث البشرى كله من وجهة نظر الإسلام. ولن يوجد التصور الإسلامى ما لم يكن تصوراً للحياة والحقيقة والعالم، وهذا المضمون هو هدف الدراسة فى مختلف العلوم. إن إعادة صياغة المعرفة على أساس علاقة الإسلام بها ، بمعنى "أسلمتها" ، أى إعادة تعريف المعلومات وتنسيقها

الإسراء:36، ابن حزم: التقريب لحد المنطق والمدخل إليه، تحقيق إحسان عباس، منشورات مكتبة دار الحياة، ص9. وقال السيرافى أحد نقاد المنطق فى مناظرته الشهيرة مع متى بن يونس: "حدثني عن المنطق ما تعني به إن فهمنا مرادك فيها كان كلامنا معك فى صوابه ورد خطئه على .

وعلى طريقة معروفة"، السيوطى: صون المنطق والكلام، بيروت: دار الكتب العلمية، ص 119 ، وانظر كذلك: عبدالله حسن زروق: "نقد ابن تيمية للمنطق"، مرجع سابق، ص69

¹ - راجى اسماعيل الفاروقى ، أسلمة المعرفة ، ط1، دار الهادي ، بيروت /لبنان ، 2001، ص 30

² - رضى فاروقى ، أسلمة المعرفة، المرجع السابق ، ص31.

وإعادة التفكير في المقدمات والنتائج المتحصلة منها ، وأن يقوم من جديد ما انتهى إليه من استنتاجات وأن يعاد تحديد الأهداف.... على أن يتم كل ذلك بحيث يجعل تلك العلوم تثري التصور الإسلامي وتخدم قضية الإسلام - وأعني بها وحدة الحقيقة ووحدة المعرفة ووحدة الإنسانية ووحدة الحياة والطبيعة الغائية للخلق وتسخير الكون للإنسان، وعبودية الإنسان منه - أن تحل هذه محل التصورات الغربية وأن يتحدد على أساسها إدراك الحقيقة وتنظيمها.¹ هنا نلاحظ أن راجي يقدم قراءة للدين حيث يجعل تلك المعارف منسجمة مع الرؤية الإسلامية، بالرغم من أنها نتاج بيئة ومسار تاريخي مختلف تماما، خاصة والواقع يبين أن المنظومة المعرفية الغربية جاءت في مسار يخدم توجهاتها الكبرى وهي خدمة الانسان الغربي واشكالاته وأهم مشكل في رأي هو عجز المنظومة الدينية الغربية عن استيعاب الانسان الغربي، بعدما فشلت في الحفاظ عليه، بعد الفساح التي عرفتها المنظومة الدينية؛ خاصة في القرون الوسطى حيث كانت أهم لاعب على الساحة الغربية في كافة الميادين سواء الروحية أو المادية .

وأهم رد مؤسساتي على القراءات المعاصرة للنص المقدس بالمناهج الغربية أو بمناهج العلوم الانسانية جاء من قبل المجمع الفقهي² .

الفرع الثاني: اتجاهات الفكر المعاصر في إيران

هناك عدد من الحركات الإصلاحية المعاصرة³ قدر لها الانبثاق في الحوزات في ظروف غير اعتيادية ، تحت زعامة عدد من علماء الدين والمفكرين المتنورين، وأسست لمنهج حديث . ولكن لم يكتب لها النجاح لسبب رئيسيين ، هما : شدة قوى المحافظين والتقليديين الراضين لأي تجديد أو تطوير ، وشدة قوى السلطة السياسية المهيمنة التي تخشى نموا علميا مستقلا خارج إطار خططها التنموية . وهناك أيضا جيل من علماء الدين بدأ يستشعر الانعكاسات الخطرة على الفكر والثقافة الدينية الناتجة عن جمودها وجمود مؤسساتها التعليمية ، فطفق بيدي مبادرات فردية

¹- المرجع نفسه ، ص33.

²- وجعلته ضمن ملحق

³- حسان عبد الله حسان ، قراءة في كتاب ، مجيد محمدي،

ناجحة لارتفاع بالمستوى العلمي والثقافي وتخطي الحواجز والموانع التي تعترض فكرة التجديد والإصلاح في الحوزات الدينية .

فالنظام التعليمي القديم المعتمد في الحوزات ، بحاجة إلى النظام والبرمجة ووحدة القياس المعرفي . وهناك من المؤلفات المقررة في إطار منهج التدريس ما يزيد عمرها على ثلاثة قرون مازالت تدرس بهيئتها القديمة وطبيعتها اللغوية الاختزالية المعقدة ، برغم تصديق الأساتذة والطلاب على إنها مؤلفات لم تكتب لأجل للتدريس ، ولا تضم منهجا ، أو فكرا ، أو أسلوبا سهل الاستيعاب أو يجاري تطورات العصر وتحولاته ، وبما أنها كسبت استحسان جيل علمي في فترة تاريخية مضت من حيث إبداعها العلمي في مجالها ، فذلك كان مبررا دافعا لاعتمادها منهجا دراسيا ثابتا مقدسا لا غنى عنه .

اما من حيث أساليب التدريس في الحوزات ، فقد جمدت أيضا على أسلوبها القديم جدا في شرح عبارات المتون ومتابعة أحوالها ، وهو ما يستغرق زمنا كبيرا جدا من عمر الطالب ويشتت ذهنه وأفكاره .

كانت الحوزات تطمح إلى تخريج مستويات علمية كبيرة تتمثل في بناء مرجعية دينية . لكن أعداد المراجع والمجتهدين الذين تخرجهم الحوزات قليلة جدا نسبة للأعداد الهائلة من الطلاب المنتسبين والإمكانيات المادية الكبيرة التي تصرفها الحوزات في كل عام . ونجد أن هذا الطموح أو الهدف ظل بعيد المنال عند السواد الأعظم من الطلاب ، وبنسبة تزيد على 90% من الرقم الكلي للطلاب . فلا يبلغون مرتبة الاجتهاد والمرجعية إلا قليلا ، ويتخرجون بأعداد هائلة في تخصصات واهتمامات أخرى جانبية ، كالفلسفة واللغة والخطابة وغيرها ، تعيدهم مدرسين في الحوزة نفسها . ويتخذ المرجع أو المجتهد أو الفقيه النادر الوجود من الحوزة ذاتها أيضا قاعدة للتصدي لشؤون مرجعيته ، ومن ثم ينشغل بهموم أخرى تصرفه عن الاهتمام بالمستوى التعليمي في الحوزة ، ويضطر في أكثر الحالات إلى تكليف من هم دونه في المستوى العلمي للتصدي لهذه المسؤولية ، أي من هم من مدرسي الدرجة الثانية والثالثة والرابعة مما يتسبب ذلك في تخلف المعطى العلمي والثقافي إلى جانب القصور الكبير في النظام الإداري الذي تعاني من الحوزة .

وهكذا تظل الثقافة الدينية على حال من الجمود في وسط معاقلها
 فبناء الحوزات الدينية على أسس حديثة من حيث النظام والمنهج من المهمات الأساسية
 على طريق بناء جيل علمي قادر تجديد الثقافة الدينية والفكر الديني بما يتناسب والواقع المعاصر
 ومتطلباته. وربما جاء التأكيد هنا على عالم الدين دون المثقف في وظيفة التجديد في الثقافة الدينية
 ، وذلك لأن عالم الدين هو شخصية قرر لها التفرغ لأداء هذه الوظيفة ، وان ما يتلقاه من علوم
 تمهيدية وأساسية متقدمة ، تؤهله للقيام بهذا الدور على أكمل وجه دون سواه .
 فالتجديد بحاجة مثلاً إلى معرفة الأصول والكليات والمقاصد والغايات معرفة تامة بعيداً عن
 اللغو والغلو ، قبل الولوج في الفروع والجزئيات القابلة للتطوير والتجديد . وأرى بأن هذا الدور
 بحاجة إلى سند مرجعي كبير يؤسس لثقافة قابلة للتداول بين عامة المثقفين ، علماء دين وغيرهم ،
 عبر تسخير آليات عمل ووسائل معرفية تمكن من اللجوء إلى الأصول والكليات والمقاصد
 واستيعابها ، وذلك لمزيد من التفاعل مع مكونات الثقافة الدينية بدون تمايز بين عالم الدين
 والمثقف.¹

المشهد الفكري في إيران

لتسليط الضوء على صورة المناخ الثقافي الإيراني، وطبيعة المدارس الفكرية هناك نستعين
 بكتابات كل من السيد حيدر محمد كامل حبّ الله² والرفاعي
 شهد الفكر الإمامي - لا سيما في إيران - حركات إصلاح داخلية قادها العديد من
 المفكرين على اختلاف مشاربهم الفكرية وتكويناتهم الثقافية. وحركة الإصلاح هذه ليست وليدة
 العصر الحديث، بل إنّ جذورها تمتد إلى قرون سابقة شهدت بلورة الفكر الإمامي نفسه. واتجهت
 حركة الإصلاح نحو إعادة النظر في التراث الحديثي والفقهية، والفكر السياسي... وقد تمثلت حركة

¹ - حسان عبد الله حسان ،قراءة في كتاب ،مجيد محمدي،

² - هو واحد من المثقفين العرب المقيمين في معقل الجدل الفكري الإيراني (مدينة قم) والأستاذ في الحوزة العلمية لبعض
 المراحل الدراسية العالية، ورئيس تحرير مجلة (المنهاج) الفكرية، وهو الشيخ ، اللبناني الأصل، وعضو دائرة معارف الفقه
 الإسلامي، وأحد الذين أسهموا في نقل التجارب الفكرية الإيرانية للقارئ العربي، ترجم عدداً من الكتب، ونحو خمسين دراسة
 من اللغة الفارسية للعربية، اهتم بالفلسفة، وأصدر علاوة على حوالي الخمسين دراسة ومقالة كتاباً اسمه (علم الكلام المعاصر)،
 وكتاباً آخر (التعددية الدينية). الموقع الرسمي حيدر حب الله www.hobbollah.com 2011-09-29

الإصلاح في قيام الثورة الإسلامية في إيران عام 1979م، التي مهّدت لها العديد من الأفكار والرؤى التي ظهرت في القرنين الأخيرين (19، 20) علماً بأنّ الدين كان -ولا يزال- محوراً للأفكار والرؤى الإصلاحية، ومحفزاً إلى التقارب والتجاذب بين الاتجاهات الفكرية المختلفة في إيران. يُوضّح هذا الكتاب جانباً من علاقة الدين بالفكر الإصلاحي في إيران، مُحلّلاً موقف بعض المفكرين الفاعلين في المجتمع الإيراني من الدين وقضاياها المتنوعة. وتكمن أهمية الكتاب -بالإضافة إلى ما سبق- في أنّه محاولة لعرض بعض مناحي الفكر الإصلاحي الإمامي على القارئ العربي، الذي غاب عنه هذا الفكر لأسباب ذاتية وخارجية، حتى إنّنا نلاحظ عند عقد المؤتمرات والندوات أو إجراء البحوث والدراسات المتعلقة بإحدى قضايا الفكر الإسلامي، كالفلسفة مثلاً؛ إغفالاً، أو عدم دراية بإسهام فلاسفة كبار، مثل: الملا صدرا، أو محمد حسين الطباطبائي، أو مرتضى مطهري وغيرهم. وهكذا الحال في باقي مجالات الفكر الإسلامي؛ ممّا أفقد الأمة حصيلة معرفية تستحق الاهتمام.

يُحدّد المؤلف منهجيته في الكتاب على النحو الآتي:

- محور الدراسة: استعرضت الدراسة بعض مناحي الفكر الديني الذي يهتم "بدراسة الرؤية الدينية أو السلوك الديني لعلماء الدين (بمفهومه الأعم). وتتم في هذا المجال دراسة تاريخ ظهور وتكامل الأفكار التي كانت تتمتع حين ظهورها بشيء من الجدة أو العملية، وأيضاً دراسة وضعها الفعلي".

- الحقبة الزمنية للدراسة ومبرراتها المعرفية: تناولت الدراسة الفكر الديني في حقبة الستينيات والسبعينيات والثمانينيات؛ إذ شهدت هذه الحقبة الثلاث أزمة الهوية والنضال الاجتماعي في أبرز إشكالاتها، ممّا دفع إحدى الفئات إلى الاعتقاد بأنّ طريق الخلاص يكمن في الدين والفكر الديني. لهذا السبب، شهدت هذه البرهة ظهور العديد من الاتجاهات الدينية، وانتهت الجهود المبذولة إلى خلق تغيير كبير (ثورة سياسية) في إطار الدين.

- حالات الدراسة: اختار المؤلف ستة من المفكرين الإيرانيين الذين يُمثّلون مدارس مختلفة في الإصلاح، وفي النظر إلى الدين بصورة أكثر تحديداً، وهم: محمد حسين النائيني، وعلي شريعتي، ومرتضى مطهري، ومهدي بازرگان، وحسين نصر، وعبد الكريم سروش، علماً بأنّهم يُمثّلون ثلاثة

مجالات إصلاحية، هي: المجال الفلسفي، والمجال المعرفي، والمجال السياسي. وقد عمد المؤلف إلى اختيار هؤلاء المفكرين؛ نظراً إلى طبيعة العلاقة التي تجمع بينهم؛ إذ إنهم يمرون بمرحلة العبور من "الاعتقاد الديني" إلى "المعرفة الدينية".

- منهجية التحليل: اعتمد المؤلف منهجية "تحليل النص" التي يُمثّل جملة إنتاج المفكرين وآرائهم، "وتعتمد الدراسة على الكتابات المباشرة لعلماء الفكر الديني المعاصر في إيران... وبإمكان هذا المؤلف أن يُشكّل مدخلاً لإعداد القارئ لدراسة الاتجاهات الدينية المعاصرة في إيران".
أولاً: الفكر الديني عند النائيني (1860م-1936م)

تعدّ أفكار "النائيني" من أبرز الأفكار الإصلاحية في الفكر السياسي الإمامي بالعصر الحديث، ويُمثّل كتابه "تنبيه الأمة وتنزيه الملة" مرحلة معرفية ومنهجية فارقة في تاريخ هذا الفكر؛ إذ حاول النائيني فيه استعادة الدور المقاصدي والمصلحي للدين، ومن الدين نفسه، بعد أن ظل الدين يُستخدم -بحجة انتظار المهدي، وتحريم إقامة الدولة، والفعاليات الاجتماعية والسياسية التي أشرفت عليها الدولة الصفوية وما تلاها- في تغييب العقل الشيعي طوال قرون عدّة؛ إذ كان النائيني أول من طرح فكرة إقامة دولة في ظل الغيبة (غيبة الإمام المهدي عند الشيعة)، بعد أن أبطلها وحرّمها علماء الدولة الصفوية وغيرهم. وذلك فيما عُرِفَ بالمشروطة أو الدستورية التي أصّل لها من خلال منهجه الفقهي والأصولي، الذي رأى فيه الحل الناجز لإشكالية "الاستبداد السياسي"، و"ظلم العباد"، و"فساد الحكام" وضلالهم عن مصلحة الشعوب؛ وذلك في ضوء دستور يُقلّل من وتيرة "الاستبداد"، و"الفساد"، و"الظلم".
وقد حلّل المؤلف آراء النائيني في أبعادها: المنهجية، الأصولية، والفكرية السياسية على النحو الآتي:

1. اعتقاد النائيني بأن مشكلة العالم الإسلامي الأساسية تكمن في الاستبداد السياسي المصحوب بالاستبداد الديني. واقترح حلاً لهذه المشكلة يتمثّل في أنّه ما دام وجود السلطة السياسية أمراً لا مفر منه، وما دمنا لا نعيش في عصر الإمام المعصوم حتى نُسلّمه مقاليد السلطة كلّها، ونعيش في أمان من التسلط اللا شرعي والاستبداد، فإننا نستطيع قبول مبدأ المحاسبة والمراقبة والمسؤولية

- الكاملة، وتحديد مهام الحكومة، وتقييد السلطة، أو تقليل احتمالات فساد السلطة السياسية.
2. مقارنة النائبني الدستور وضرورته وأداءه العملي، بالرسائل العملية: فهذا النوع من المقارنة يدل -من وجهة نظره- على أنّ الرسائل العملية لا تفي بمعالجة القضايا السياسية والاجتماعية، وأنّ الدستور غير المخالف لأحكام الشريعة مكملٌ لها، كما أنه ينظر إلى الدستور بوصفه لائحة قانونية تُنظّم شؤون السياسة والمجتمع، شأنه في ذلك شأن الرسائل العملية التي تُنظّم حقوق الأفراد ووظائفهم، فضلاً عن بعض الوظائف الاجتماعية.
3. ارتباط شرعية مجلس الشورى -حسب رأي النائبني- بوجود عدد من الفقهاء العدول فيه، خلافاً لرأي أهل السنة بشرعية صلاحيات أهل الحل والعقد وقراراتهم.
4. المخرج الفقهي الآخر الذي يراه النائبني لتحديد الحكومة، في تشبيهها بالوقف؛ إذ إنّ تشبيه الحكومة بالوقف، ومقارنة لوازم الوقف بلوازم الحكم، واعتبار أصل السلطة السياسية مغصوباً في عصر الغيبة، وقيام السلطة الولائية عوضاً عن السلطة الملكية، بإزالة عين النجاسة من المكان المتنجس...؛ كلّ ذلك يشهد على نظرة فقيه أمامي لظاهرة الحكومة والإمارة.
5. اعتقاد النائبني بأنه يمكن الاستفادة من مبدأي الحرية والمساواة في جعل السلطة السياسية الولائية العادلة مسؤولة، ودستورية، ومحدودة الصلاحيات، ويرى أنّه قد فعل ذلك بصفة شخصية.
6. استعانة النائبني بثلاث مسائل فقهية، إضافة إلى الأبواب الفقهية المذكورة، للاستدلال على تحديد السلطة السياسية؛ وهي: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وباب الأمور الحسبية، وباب الولاية.
7. إنّ استدلال النائبني بمبدأ المساواة، بمعنى المساواة بين أبناء الشعب كافة والحاكم في الحقوق والأحكام جميعها، إنّما هو استدلال قانوني فقهي. ويقسم النائبني المساواة إلى ثلاثة أقسام، هي: المساواة في الحقوق، والمساواة في الأحكام، والمساواة في الأمور الجزائية، ويسوق لكل قسم نموذجاً من سيرة النبي صلى الله عليه وسلّم، والأئمة من أهل بيته.
8. خلافاً للكثير من المتعلمين أو سائر فئات الشعب الذين يعدّون مكافحة الاستبداد وظيفية عقلية، أو واجباً وجدانياً، فإنّ النائبني -انطلاقاً من ذهنيته الفقهية- يعدّها فريضة شرعية، ومن

(ضروريات الدين).

ثانياً: الفكر الديني عند شريعتي (1933م – 1977م)

قدّم شريعتي مشروعاً نهضوياً منطلقاً من إعادة "النظر إلى الدين"، وإعادة تفسير ما فيه ومقاصده، وذلك انطلاقاً من رؤيته الأيديولوجية التي تأثرت بدراسته الأكاديمية لعلم الاجتماع، ولا ينفي هو نفسه هذا التأثير الأكاديمي في أفكاره وإنتاجه المعرفي. وهذا التأثير هو ما علّق عليه المؤلف واهتم بتحليله، مؤكداً دوره في تحديد رؤية شريعتي للدين، وذلك على النحو الآتي:

1. إن فكر شريعتي القائم على مبادئ علم الاجتماع، الذي يُشكّل الأساس في منهجه لمعرفة الدين أيضاً، يستمد خطوطه من علم الاجتماع في القرن التاسع عشر. والدين - حسب تحليل شريعتي - هو كيان اجتماعي يقوم على تلك البنية التحتية. ومن هذا التعبير، يتضح لنا سبب اهتمام شريعتي بالمراحل التاريخية؛ أي بنظام الرق، والإقطاع، والبورجوازية، والاشتراكية. ومما لا شكّ فيه أنّ الأساس الفلسفي لهذا التقسيم التاريخي في علم الاجتماع، الذي ساد في القرن التاسع عشر، هو الفكر الميجلي، والأهمية التي يحظى بها التاريخ ومراحله في أساس هذا الفكر. فكل شيء في هذا الفكر تاريخي، حتى التفكير، وكل شيء آخر ينبغي فهمه تاريخياً، وكل مرحلة تاريخية هي مجال لاستعراض أحد أنواع الأفكار.

2. اعتقاد شريعتي بوجود أربعة وجوه للتوحيد؛ فهو ينظر إلى التوحيد بوصفه رؤية عقديّة، وبنية تحتية للمجتمع وللطبقة، ونظرة وفلسفة تاريخية، وبنية أساسية للأخلاق. وإذا دققنا النظر في هذه الأبعاد الأربعة، فإننا نلاحظ أنّ ثلاثة منها ترتبط بالعلوم الإنسانية وعلم الاجتماع.

3. إنّ المعيار الأخير الذي يدعم فكرة تضمين شريعتي منهج علم الاجتماع في معرفة الدين، إلى جانب موضوع التوحيد والشرك الاجتماعيين وأبعاد التوحيد، هو منهج الاعتراض في نظريته إلى الدين، لدرجة أنّه ينقل مقولة الأديب الفرنسي (ألبر كامو) "أنا اعترض، إذن أنا موجود"، ثمّ يقول: "إنني اتخذت من كلمة (كامو) هذه درساً لحياتي على أساس نفس الرسالة والمسؤولية الصغيرة التي أحس بها بالنسبة لوعيي وإحساسي وعقيدتي."

يقصد بالمعرفة الدينية عند شريعتي فهم أنواع الإيمان، والنظرات المختلفة للدين، ومبادئها

التصورية والتصديقية؛ وهي معرفة تتضمن موقفاً أبعد من إطار الدين والإيمان الديني، وتُعرف بتعريف منهج المعرفة الدينية. لذا، فإنّ الحديث في هذا السياق يأخذ طابعاً وصفياً، وليس طابعاً قيمياً فرضياً.

يرتكز منهج شريعتي في المعرفة الدينية على مبادئ علم الاجتماع التي يؤمن بها؛ إذ ينظر إلى الدين بوصفه كياناً اجتماعياً، وعنصراً فاعلاً في الحركات الاجتماعية، مركزاً على أدائه العملي في المجتمع. ولعل السبب في هذا التركيز يكمن في الاتجاه المعاصر نحو تقويم دور الدين في الحياة. وانطلاقاً من هذا النهج، فقد تعرّض الدين لكثير من الهجمات والتساؤلات. وعلى الرغم من أنّ شريعتي حاول بسلك هذا النهج أن يوضّح الدور الإيجابي للدين في المجتمع، إلاّ أنّه تعرّض للنقد اللاذع من ناقديه التقليديين بسبب منهجه الاجتماعي هذا.

وفي واقع الأمر، فإنّ إنتاج شريعتي الفكري حافل بكثير من المفاهيم التي ابتكرها، أو نقدها، أو نحتها من القرآن الكريم، وهي تحتاج إلى لفت انتباه القارئ لها، مثل: الاستحمار، النموذج المعرفي، البروتستانية الإسلامية، جغرافية الكلمة، التشيع العلوي، التشيع الصفوي، علم الاجتماع الإسلامي، الأمة القطب، وغيرها من المفاهيم التي تستحقّ عناية الباحث في فكر شريعتي، وتجعله يمتلك مفاتيح فكره ورؤاه ومشروعه المعرفي.

ثالثاً: الفكر الديني عند مطهري

تحركت جهود مرتضى مطهري¹ في مشروعه الفكري الإصلاحي نحو استعادة الهوية من خلال جانبين أساسيين: أولهما المحافظة على المفاهيم الأصلية لهذه الهوية والدفاع عنها، كما ظهر في كتاباته عن مسألة الحجاب، أو "نظام حقوق المرأة في الإسلام"، و"إحياء الفكر الديني"، و"المرجعية القرآنية"، وغيرها من الكتابات التي كان يهدف من خلالها إلى "إعادة تصويب المفاهيم المتصلة بهذه الجوانب من التشريع، وهي مفاهيم تم التركيز عليها من أجل مواجهة الآراء التي راحت تصورها كعقبات أمام التقدم."

¹- آية الله الشيخ مرتضى مطهري (1920 - 1979) عالم دين وفيلسوف إسلامي شيعي، العضو المؤسس في شورى الثورة الإسلامية في إيران إبان الأيام الأخيرة من سقوط نظام الشاه، صاحب الشبكة الواسعة من المؤلفات التأصيلية والعقائدية والفلسفية الإسلامية، وأحد أبرز تلامذة المفسر والفيلسوف الإسلامي آية الله السيد محمد حسين الطباطبائي.

أما الجانب الثاني، فقد تمثل في مواجهة نزعات التغريب والتغرب التي تغلغلت في المجتمع الإيراني آنذاك - شأنه في ذلك شأن باقي المجتمعات الإسلامية- وظهر ذلك جلياً في تحريره دروس الطباطبائي¹ وتعليقه عليها في "أسس الفلسفة والمذهب الواقعي".
 إلا أن التأثير المباشر للعلامة محمد حسين الطباطبائي، الذي يرى مطهري نفسه مديناً له في كثير من دوافعه واتجاهاته ومبادئه المعرفية تمثل في إصدار كتاب "أصول فلسفة وروش رئاليسم" (أسس الفلسفة والمذهب الواقعي)، وتحرير هوامشه وتوضيحاته، وقد كان الدافع الرئيسي لتأليف هذا الكتاب، هو استعراض الأفكار المادية في تلك الفترة ونقدها، والدفاع عن الفكر الديني والفلسفة الإلهية (علم الكلام).

ومن مفاهيم الهوية التي انشغل بها مطهري وظهرت في كتاباته على نحو بارز، ما يتصل بـ"الرؤية التوحيدية"، أو "رؤية العالم"، أو ما بات يعرف بـ"النموذج المعرفي"، وقد تناوله مجيد محمدي من خلال تحليله لستة كتب لمطهري، على النحو الآتي:
 في الجزء الأول من هذه المجموعة؛ الذي عنوانه "الإنسان والإيمان"، يُقدّم مطهري الإسلام، بعد إحصاء مميزات الإنسان عن الحيوان في مجال الرؤى والانتماءات؛ فيذكر فوائد الإيمان الديني وخصائصه، وجوانب الأداء العملي للإيمان التي لا تتأتى من العلم، ثم يصف الإسلام بأنه أيديولوجية شاملة وكاملة، في محاولة منه لتقديم صورة أيديولوجية عن الإسلام، في زمن امتلأت فيه الساحة بأنواع الأيديولوجيات المختلفة.

وفي الجزء الثاني؛ الذي عنوانه "جهان بيني توحيدي" (الرؤية التوحيدية الشاملة)، يشير مطهري أولاً إلى نقائص الرؤية العلمية (التزلزل، وعدم الثبات وانعدام النظرة الكلية)، مُقدِّماً بذلك الرؤية الدينية بوصفها أفضل الرؤى الشاملة للكون والحياة. بعد ذلك، يذكر مطهري خمس خصائص ذاتية للكون، هي: المحدودية، والتغير، والتبعية، والحاجة للآخرين، والنسبية؛ ليصل إلى الله المنزه عن هذه النقائص، ثم يطرح بعد ذلك موضوعات: التوحيد، والشرك، والصفات الإلهية.

¹ - محمد حسين الطباطبائي من أبرز فلاسفة ومفكري الشيعة في القرن العشرين. اشتهر بتفسيره المعروف بالميزان في تفسير القرآن. أعطى دروساً في الفلسفة في المدرسة الحجتية في مدينة "قم"، كما أعطى دروساً في الفلك وتفسير القرآن الكريم، وفي الأخلاق والسير والسلوك..

وقد تطرّق مطهري في الجزء الثالث إلى موضوع "الوحي والنبوة"؛ فأشار إلى خصائص الأنبياء، وهي من وجهة نظره: المعجزة، والعصمة، والقيادة، والإخلاص في النية، والبناء، والمواجهة، والنضال.

أمّا الجزء الرابع من هذه المجموعة "الإنسان في القرآن"، فقد أشار فيه إلى الإنسان الديني، أو علم الإنسان الديني. وكان مطهري يرى أنّ كثيراً من موضوعات الماركسية والوجودية تقوم على أساس نوع من علم الإنسان. لذا، فقد تناول بالبحث شخصية الإنسان وعرضها من النصوص الدينية. وبحسب رأيه، فإنّ القرآن قدّم الإنسان بصورة إيجابية، حين وصفه بأنّه خليفة الله في الأرض، وأنّه يتمتع بطاقة علمية فائقة، وبفطرة إلهية، وأنّه مركّب من المادة والروح، ومخلوق من غير عبث، وأنّ الله قد اصطفاه فجعله حرّاً مستقلاً، يتمتع بكرامة ذاتية وضمير أخلاقي، فضلاً عن تخير النعم جميعها له، واطمئنانه بذكر الله الذي خلقه للعبادة والطاعة.

ويحاول مطهري في الجزء الخامس من هذه المجموعة "المجتمع والتاريخ" أن ينقد -بنظرة فلسفية للمجتمع والتاريخ- علم الاجتماع الماركسي والمادية التاريخية. وفي سياق هذا النقد، ينساق إلى حث القرآن وتركيزه على الموضوعات الاجتماعية التاريخية أيضاً، وهي تُعدّ توجهات جديدة في المباحث الكلامية المعاصرة.

ويدور الجزء الأخير من هذه المجموعة حول موضوعي: الإمامة، والمعاد؛ إذ يشير إلى الإمامة بوصفها قيادة المجتمع والسلطة، إلّا أنّ سائر موضوعاته في هذا المجال لا تختلف كثيراً عن المعالجة التقليدية التراثية لموضوع الإمامة. أمّا بالنسبة إلى موضوع المعاد، فلم يطرأ عليه تغير من حيث الشكل، والهيكلة، والمادة التقليدية التراثية؛ بسبب عدم وجود مواجهة مباشرة مع الخصوم في هذا المجال.

وتأسيساً على ما سبق، يستخلص المؤلف موقف مطهري الأيديولوجي من الدين. فباعتراده أنّ الحد الفاصل بين الإنسان والحيوان يكمن في الأنشطة التدييرية (الإرادية) للإنسان؛ ذلك لأنّهما (الإنسان، والحيوان) يشتركان في الأنشطة الالتذاذية (الغريزية). كما يرى "أنّ الإنسان يملك دائماً في أنشطته التدييرية مشروعاً وخطّة ونظرية يترجمها إلى الواقع في مرحلة العمل." و"لأنّ

الأنشطة التدييرية تقوم على محور مجموعة من الغايات والأهداف بعيدة المدى؛ فهي - شئنا، أم أئينا- تتطلب تخطيط برنامج، ومنهجاً، ووسيلةً مختارة للوصول إلى الهدف. إلا أن الإنسان لا يملك ذاتياً هذا البرنامج والتخطيط والمنهج، رغم أن عقله يؤدي دوره في التدابير الجزئية والمحدودة في الحياة.

رابعاً: التفسير العلمي للدين عند مهدي بازركان (1908م-1995م)

إنّ التساؤلات الرئيسة التي أثيرت في فكر مهدي بازركان الديني وتأثير بها اجتهاده الفكري، هي: ما مدى قدرة الدين على الاستجابة لمطالبات الحياة؟ وهل مظاهر الدين الموجودة في عصره كافية لتلبية تلك المتطلبات؟ وهل يحتاج النص الديني إلى إعادة تفسير لتحقيق هذه المتطلبات؟ لقد كان منشأ هذه الأسئلة هو السياقات الاجتماعية والثقافية التي عاش فيها "بازركان" وأهمها بزوغ الأيديولوجيات التي ادّعت القدرة على تقديم منهج متكامل، يمكن من خلاله تلبية مختلف الاحتياجات الإنسانية وفقاً لرؤاها ومبادئها الوضعية. وفي ذلك يقول فردين قريشي: "إنّ المعطيات الأيديولوجية الجديدة كانت تدفع "بازركان" للوصول إلى معانٍ جديدة للنص الديني. ولأنّ الأفكار المتداولة لدى الحركة الوطنية واليسارية كانت تنادي بالحياة العادلة؛ كان هو يستنتج من النص الديني الدعوة إلى الحياة العادلة إضافة إلى الحياة الآخرة. لذا، فإنّ دور الدين لديه كان تأمين الحياة الدنيا والآخرة للبشرية."

ومن هنا، فإن سعي "بازركان" صوب القراءة العلمية للنص الديني كان بتأثير من هيمنة أفكار "الليبرالية" و"الاشتراكية العلمية" وأيديولوجياتهم من ناحية، وبيئته الفكرية والتعليمية من ناحية أخرى، "حيث نشأ بازركان في أحضان العلوم التجريبية، وقضى سنوات طوال في تدريس هذه العلوم والاشتغال بالأمر التقنية القائمة عليها، وقد لمس ميدانياً الفوائد العملية والديوية لهذه العلوم وقدرتها على حل عقد الحياة، وذلك في فترة دراسته في الغرب وأثناء العمل في إيران. من هنا، فإنه كان يواجه المسيرة الثقافية المنطلقة من العلوم التجريبية بتفاؤل أكبر بالنسبة إلى المناهج الفلسفية والعرفانية والفقهية الموجودة في المجتمع، وكان يؤمن بأنّ العلم لا يطور الحياة الدنيوية للإنسان نحو الأفضل فحسب."

من جانب آخر تقوم رؤية بازركان الفلسفية على علاقة العلم بالدين من خلال ما يسميه الخدمات المتبادلة التي يمكن للعلم أن يقدمها للدين "فالعلم استطاع -ويستطيع- إحياء مبدأ التوحيد؛ ذلك لأن العلم يقوم "صراحة" أو "تلويحاً" على قبول مبدأ العلة والمعلول، ويرفض الاستقلال الذاتي أو نظرية الصدفة. فهو يعتقد بأن بإمكاننا الانتقال من وجود النظام في الكون الذي يثبت العلم إلى وجود المنظم (وهو الله). إن العالم يعتقد بأنه لا شيء في الطبيعة دون أساس ومنشأ، بل هناك نظام واحد دقيق وأزلي في كل أرجاء الدنيا... لذلك فإنّ للدنيا كلها أساساً واحداً، ومنظماً واحداً أزهياً قادراً؛ وهو الله سبحانه الذي يهيمن على كل أرجاء الكون."

وعلى هذا الأساس، فإنه لا تعارض بين العلم والدين في المبدأ والأساس. كما أنّ ظهور العلوم الحديثة لم يكن بهدف مواجهة الأديان. وإذا وُجد بعض التعارض، فإنّ علينا البحث عن أسباب ذلك والقضاء عليها. فبحسب رأي بازركان، فإنّ أسباب هذا التعارض هي:

- المعارضة المستمرة للاكتشافات والمنجزات العلمية بوساطة رجال الدين.
- ظهور موضوعات واهتمامات جديدة طفت على الأفكار والمؤسسات الدينية.
- اكتشاف كثير من الأمور التي كانت مجهولة من قبل، والتوصل إلى معالجة العديد من المشاكل، فضلاً عن التوصل إلى نتائج محيرة اعتماداً على العلوم فقط، ومن دون الاستعانة باسم الله والدين. وكل هذه الأسباب ممكنة العلاج. كما أنّ هذه المشاكل كانت خاصة بعصر خاص ودين معين. ويشير المؤلف بعد ذلك إلى خارطة فكرية طرحها "بازركان" من أجل تجاوز مرحلة انحطاط الأمة وتراجعها، وذلك عبر تحقيق الآتي: الفهم الاجتماعي للدين، والدعوة إلى العمل، والاهتمام بالطبيعة، وإثارة اهتمام المسلمين بعلاقة الدنيا والآخرة، والدين والدنيا، والتوافقية بين العلم والدين، ومكافحة الخرافات، وإصلاح المؤسسة الدينية، والعودة إلى القرآن، وتعرّف الآفات، وبناء الشخصية المتحررة، والإنسانية.

خامساً: حسين نصر (1933م-) يحدّد المؤلف موقف حسين نصر من الدين في جملة من التساؤلات الفلسفية عن الدين، وهي: "كيف يرى نصر حقيقة الدين؟ وما منشأ ومخاطب الدين برأيه؟ ولماذا يحتاج الإنسان إلى الدين؟ وما مهمة وهدف الدين؟ وما السر في بقاء الدين؟ وهل

الأديان واحدة أم مختلفة؟ وهل الدين ثابت أم متغير؟ وإذا ختمت النبوة بنبي الإسلام -ص- فما هو السر في هذه الخاتمية؟

يرى نصر أنّ للإسلام معنىً واحداً بثلاث درجات: "بإمكاننا القول بأنّ للإسلام -بمعناه العام- مفهوماً واحداً بثلاث درجات. أولاً: كل شيء في الكون مسلم؛ أي إنه مستسلم لإرادة الله عز وجل... ثانياً: كل أبناء البشر الذين رضوا وآمنوا بقانون الوحي المقدس بمحض إرادتهم، هم مسلمون جميعاً؛ أي إنهم رضخوا بإرادتهم لذلك القانون والشريعة... ثالثاً: الإسلام من جهة المعرفة والفهم الخالصين، وتلك هي المعرفة التأملية والعرفانية التي عرفت عبر تاريخ الإسلام باعتبارها أعلى وأشمل معرفة. فالعارف مسلم بمعنى أنّ كل وجوده مستسلم لله، وليس له وجود فردي منفصل"، وهو يؤكد أكثر شيء على هذه الدرجة الثالثة.

إنّ منشأ الدين ومبدأه -حسب رؤية نصر- هو الحقيقة الإلهية التي لا تتغير، ومخاطب الدين هو الفطرة الإنسانية التي لا تتغير. وإنّ سر حاجة الإنسان إلى الدين هو حاجته إلى المعنويات، وهو لهذا السبب يرى في الحركات العرفانية دليلاً على حاجة الإنسان إلى الدين: "وفي العصر الحاضر، فإنّ أبعد مناطق الغرب؛ أي كاليفورنيا تعتبر مركزاً للحركات العرفانية. ولكن، وكما ذكرنا فيما سبق، فإنّ وجود هذا النوع من الحركات هو في حد ذاته دليل على حاجة الإنسان الدائمة، وفي جميع العصور وفي كل زمان ومكان، إلى الدين". كما يرى نصر أنّ ظهور الأديان الكاذبة في القرن العشرين (وليس من المعلوم أن يكون ما يشير إليها نصر ديناً أولاً، وأن تكون كاذبة ثانياً)، هي أيضاً دليل على حاجة الإنسان إلى الدين.

أمّا غاية الدين وهدفه -حسب رؤية نصر-، فهو الوصول بالإنسان من الشك إلى اليقين والإشراق: "إنّ الهدف النهائي للإسلام هو الوعي، والعلم، والإشراق إلى درجة تُمكن الإنسان من مشاهدة حقائق الملكوت بصورة مباشرة" وتكون مهمة الدين بالطبع تهيئة إمكانية المشاهدة والذوق: "إنّ القضية الأساسية للإسلام هي إزالة العقبات التي تضعها الشهوات والنفس الأمارة بالسوء في طريق العقل، وتمنع عين القلب من مشاهدة حقائق عالم المجرّدات، والتعرف على الحقيقة المطلقة". وهكذا، "فإنّ مهمة دين كالإسلام هي عبارة عن تحقيق كافة الحاجات الدينية

والروحية للإنسان."

وبسبب هذه النظرة إلى الدين وتحديدده بإطار ربط الإنسان بالسماء، فإنّ نصرًا لا يرى للدين أيّ دور في المجتمع والسياسة والشؤون الدنيوية، ولهذا السبب أيضاً، فإنّه قلماً يتحدث في بحوثه عن القضايا الاجتماعية في إطار الدين. كما لم يكن له أيّ هاجس لطرح الدين بوصفه أيديولوجيا كما كان شأن بعض الشخصيات (مثل: مطهري، وشريعتي).

وعن طريق تقليص الدور الدنيوي للدين أو إنكاره (خلافًا لما كان يدعو إليه الآخرون)، فإنّ نصرًا يرى الأمور الأرضية (الدنيوية) عنصراً يتمتع بأصالة ذاتية، وليس بإمكان الدين إيجادها أو حذفه، بل إنّ الدين يُضفي عليه صبغته ولونه فقط: "بالإضافة إلى صورة وشكل الحضارة الإسلامية التي هي الوحي السماوي للإسلام، ينبغي أيضاً الأخذ بنظر الاعتبار مادة هذه الحضارة التي هي عبارة عن العنصر، واللغة، والأساس الروحي والنفسي والجسمي للناس الذين تتألف منهم الأمة الإسلامية."

ومن الاهتمامات الأساسية التي انشغل بها حسين نصر، اهتمامه بتأسيس "علوم إسلامية" تتواصل مع حركة الثقافة والحضارة الإسلامية التي انقطعت بسبب الجهل والجمود. وقد انتقد المؤلف مقولة حسين نصر التي مفادها بأنّ كل العلوم، بما فيها العلوم القديمة، "إسلامية"، وصادرة عن شجرة النبوة، ويرى "أنّ ذلك مجرد ادعاء لم يُقدّم لإثباته أيّ دليل سوى احتمال أن يكون هرمس هو النبي إدريس، مع أنّه لم يثبت - حتى الآن - أن تكون جميع العلوم نابعة منه، فليس من الواضح - حسب نظرية نصر - كيف أنّ الرياضيات البابلية، والعلم والفلسفة اليونانية تفرعت عن شجرة النبوة. إنّ مجرد تناقل هذا الموضوع في آثار السابقين لا يُشكّل سبباً قوياً للتمسك به. ويبدو أنّ هذا الموضوع هو موضوع إيماني أكثر من أن يكون علمياً وتاريخياً. وأيضاً لو كانت فلسفة أرسطو وأفلاطون تؤيد التوحيد، وهي ليست كذلك في كل أجزائها، لم تكن حاجة لإضفاء الصبغة الإسلامية عليها أولاً، ثمّ جذبها إلى الحضارة الإسلامية."

أمّا مدخل نصر الرئيس إلى الدين، فهو المدخل العرفاني، الباطني/ الرمزي، الذي استخلصه

المؤلف وأوجزه في الآتي:

أولاً: طرح الإسلام من خلال ثلاث مراتب، هي: الشريعة، والطريقة، والحقيقة في تسلسل عمودي.

ثانياً: الأهمية التي يوليها نصر للمدرسة الهرمسية الفيثاغورية وتأثيرها في الثقافة الإسلامية.
ثالثاً: النظرة الرمزية إلى الطبيعة.

رابعاً: اعتماده - سواء في المدخل، أو في المنهج- على العرفاء والباحثين الدينيين الغربيين ذوي الاتجاهات العرفانية.

خامساً: التركيز على تعريف آراء المدرسة الهرمسية وسائر العرفاء وعرضها.

سادساً: إسناد الجانب المعنوي في الإسلام خاصة، وفي الدين بشكل عام إلى العرفان.

سابعاً: تفسيره الباطني-الرمزي للعلم في العالم الإسلامي.

وقد وضع المؤلف عبد الكريم سروش (1945م-) كشخصية سادسة وهو الذي اخترناه ليكون النموذج للقراءة .

المطلب الثاني: أهم القراءات التي طُرحت لقراءة النص الديني في المحيط الثقافي العربي والاسلامي

سنتعرض لأهم القراءات التي طُرحت من جانب المفكرين الذين ينتمون للجماعة الانتصار للقراءة النص القرآني بأليات وطروق التي اطبقت على الكتاب المقدس ومن أهمها والتي أثارت الكثير من الاشكالات ، كما و التطرق لجميع القراءات غير ممكن ،لعدة أسباب منها كثرتها وكل قارئ ينحت مفاهيمه حسب حمولته المعرفية وان يكون الاتفاق حول المسائل المقروءة ولكن التعاطي والأهداف المرجوة من القراءة ستجعلنا ندخل متاهات يصعب الخروج منها بحيث ،لذا سأتطرق لأهم القراءات والتي نالت حظ كبير من الدراسة والبحث من قل الكثير من الباحثين

الفرع الأول: أهم القراءات المعاصرة

ومن أهم هذه القراءات نذكر بعض أهم القراءات التي كانت بمثابة مشاريع كبرى لأصحابها وارتبط اسمهم باستعمال البراديجم الغربي في الرؤية والتعبير ومن ثمة ينعكس هذا على كيفية القراءة ؛ كما رأينا في الخلفية الفكرية للقراءة ومدى تأثيرها على نتائج القراءة ،خاصة عندما تتعارض الفكرة مع الموضوع ،وأيهما يضحى بالآخر .

1- قراءة محمد أركون

تعد قراءة محمد أركون من أهم القراءات، فقد ألف العديد من الكتب وألقى العديد من المحاضرات، كلها تصب في إعادة البحث والدراسة في التراث الإسلامي .

ترتكز قراءة أركون بنقد العقل الإسلامي في إطار مشروعه الفكري الذي يسميه: «الإسلاميات التطبيقية» والتي تهدف إلى إحداث قطيعة جذرية مع الدراسات الإسلامية التقليدية في الغرب (الاستشراق) التي تتصف بالرؤية السكونية؛ واستخدام المناهج الوضعية والتاريخية والفيلولوجية (الفقه - لغوي) التي تجاوزها التطور العلمي. وذلك بالاعتماد على مجموعة من المناهج والأدوات المنتجة في إطار التطور الذي عرفته العلوم الإنسانية في الغرب، المنهج الأركيولوجي (الحفري) التفكيكي: وهو يستخدم منهجاً حفرياً تفكيكياً، إلا أنه يوظف مجموعة من الأدوات ويستخدم عدداً من المناهج، و يلحُّ على ضرورة التسليح بالأدوات المنهجية التي تبلورت منذ الخمسينيات في مجال العلوم الإنسانية بشتى فروعها من التاريخ واللسانيات والأنثروبولوجيا وعلم النفس بجميع مدارس علم الأديان المقارن، والسيمولوجيا، ثم الاستومولوجيا والفلسفة، لتجد مؤلفاته حافلة بأسماء كثيرة من قبيل: ماركس، فرويد، وستراوش، وباشلار، وألتوسير، وفوكو، وديريدا، وغيرهم، إضافة إلى تكثيفه لمجموعة من المفاهيم المنتجة داخل المجال الحيوي للفكر الغربي منها: رأس المال الرمزي، الزمن الطويل، التقطيع الميثي، التاريخية، الخطاب السيميائي، اللا مفكر فيه، المكبوت، البنية العميقة، الاستيمي، مديونية المعنى... الخ.

اللامفكر فيه : ينطلق محمد أركون في كل أعماله من منظور نقدي قائم على تصور معين للتراث الإسلامي ونتاجه الفكري؛ فمشروعه . كما يقول . يرمي إلى «إعادة كتابة جديدة لكل تاريخ الفكر الإسلامي والفكر العربي» والمقصد الأساسي لهذه العملية هو تتبع المساحات الخفية التي ظلت بعيدة عن مجال النقد والتفكير، وكل ما يدخل ضمن دائرة ما يسميه «اللامفكر فيه» المستحيل التفكير فيه، يقول: «إن معظم الأسئلة التي ينبغي طرحها على التراث تدخل في دائرة «اللامفكر فيه» أو «المستحيل التفكير فيه».

ماهية التراث: واركون يعرف التراث بأنه «مجموعة متراكمة ومتلاحقة من العصور والحقب الزمنية.

إن هذه القرون المتطاولة مترتبة بعضها فوق البعض الآخر كطبقات الأرض الجيولوجية أو الأركيولوجية، وللتوصل إلى الطبقات العميقة، أي القرون التأسيسية الأولى.. لا بد من اختراق الطبقات السطحية الأولى والوسطى.. لا بد لمؤرخ الفكر كما يقول «فوكو» أن يكون أركيولوجي الفكر «ليتبين بوضوح أن مفهوم التراث غير مفصول في أبعاده الكاملة عن المنهج الذي يتبناه قبلاً. ولعل هذه الصورة تبدو أكثر وضوحاً عندما نتعرف على التركيبة الداخلية لهذه الطبقات، أي العناصر الثابثة تحت مسمى التراث كما يفهمه أركون؛ فالتراث . حسب هذه الرؤية . بنية تراكمية تشكلت عبر أجيال متلاحقة، وتتكون من مزيج من المعارف المتداخلة بطريقة لا يفصل فيها بين الإلهي والبشري، وهو ما يعطيه مضموناً ثبوتياً يقتضي إنتاج قراءة تفكيكية لمكوناته الداخلية؛ وعلى ذلك فإن المنهج يتحدد انطلاقاً من التصور الأركيولوجي للمعرفة؛ باعتبار أن صفة التراكم التي تميز التراث تفرض التعاطي مع منتجاته المعرفية بشكلها المتداخل والأفقي في حدود معطيات هذا التصور والمنهج الذي ينتجه.

الطابع المنهجي: وإذا كانت ممارسة القراءة النقدية تستلزم التسلح بآليات منهجية محددة يستطيع من خلالها القارئ الوصول إلى نتائج وخلاصات معينة، فإن أركون في اهتمامه بمثل هذه القراءة حريص على الطابع المنهجي أكثر من حرصه على الوقوف على النتائج والخلاصات النهائية، أي أن كتاباته تتضمن مشاريع في البحث بما تقدمه من خطاطات أكثر مما تعطي من إجابات عن الأسئلة التي تطرحها فخطابه يهتم أساساً بتجديد آليات الفكر الإسلامي وربطه بفتوحات الحداثة الفكرية، عن طريق الاستفادة من المناهج الجديدة

العقل الإسلامي: ومن خلال حديثه عن العقل الإسلامي وتركيبته الداخلية وكيفية نشأته وطرائق اشتغاله في التاريخ والمجتمع من خلال دراسته التحليلية لرسالة الشافعي؛ خلص إلى أن العقل الإسلامي الكلاسيكي تفرع إلى عقول إسلامية متنافسة، ثم تحول فيما بعد إلى عقل إسلامي أرثوذكسي صلب ومغلق على ذاته وهذا يعني نزع صفة العقلانية عن هذا العقل ومنتجاته الفكرية انطلاقاً من انغلاقه الأرثوذكسي وتشعبه بمفاهيم وقيم مورثة عن عصور سيادة اللاهوت والتصورات الميثولوجية!

العقلاني والاسطوري: ولأن الهدف الرئيسي عند أركون من الدراسة الأنثروبولوجية الدينية للتراث الإسلامي هو «توضيح التنافس المستمر بين المعرفة الأسطورية والمعرفة العقلانية وروابطها المتغيرة والمتحولة» فلا بد أن تأتي تأكيداً لهذه الخلاصة النظرية التي تقول: «إن الفكر العربي الإسلامي لا يمكنه الانفتاح على العقلانية الحديثة بشكل فعلي ودائم وناجح إلا بتفكيك مفهوم «الدوغمائية» ومفهوم «الأرثوذكسية» الخاصين بترائه» وهكذا فإن هذه الممايزة بين شكلين من أشكال المعرفة التي يتقاطع فيها الأسطوري بالعقلاني بطريقة تنافسية، يسوغ أي انزياح نقدي في اتجاه تحطيم أحد الشكلين لصالح الآخر.. وما دام أن العقلانية تبقى هي الخيار الوحيد أمام الفكر الإسلامي لتحقيق انطلاقتها، فلا بديل سوى تحطيم أساسيات المعرفة الأسطورية داخل بنيته..

سلطه النص: والطريق إلى «الحدأة» يمر عبر التحرر من سلطة النص الذي تكونت في ظله ثوابت العقل الإسلامي ومحدداته التي تشكلت منها بنية النظام المعرفي داخل بناء الثقافة الإسلامية، والتي يحدد أركون أهم خصائصها فيما يلي:

الخلط بين الميثي (الأسطوري) والتاريخي، التدعيم القطعي للقيم الأخلاقية الدينية انطلاقاً من القرآن والسنة، التأكيد اللاهوتي لتفوق المؤمن على غير المؤمن، والمسلم على غير المسلم، حصر وظيفة العقل في الاجتهاد وتأويل الوحي (النص المقدس)، تقديس اللغة، والتركيز على قدسية المعنى المرسل من قبل الله، التأكيد على تعالي المقدس وتجاوزه التاريخية. وهو تحديد يقوم على إبراز مجموعة من الثنائيات المتضادة: الأسطورة/ التاريخ، الإيمان/ الكفر، العقل/ الوحي، التعالي/ التاريخية.. من أجل إعطاء تفسير لما يسببه «الايستمي الإسلامي»، أساسه رفض طابعه التقديسي، ومن ثم تجاوزه بوصفه خطاباً ومنظومة قيم، إضافة إلى تقديم تصور جديد للعلاقة بين المنظومات الفكرية التي تشكلت تاريخياً داخله.

عدم التمييز بين السنة والشيعة: من هنا فأركون . مثلاً . لا يميز بين السنة والشيعة رغم ما بينهما من اختلاف؛ لأنهما بكل بساطة يستخدمان نفس المبادئ والقواعد والآليات، أي أنهما يعتمدان نفس النظام المعرفي، ونفس العقلية الدوغمائية ونفس المفهوم الأحادي للحقيقة، ونفس إستراتيجية الرفض التي تبديها كل فرقة إزاء الأخرى وعلى ذلك فإن توجهه النقدي محايث للتحديد السابق،

إن لم نقل إنه ينطلق منه كمقدمة لإنجاز مشروعه في نقد العقل الإسلامي .. وإذا كانت «المشكلة مع التراث . كما يرى أركون . أنه لا توجد حدود واضحة بين الميثوس واللوغوس»؛

تحرير العقل الإسلامي: كما يرى أركون أن تفكيك التراث ، انطلاقاً من إعادة إنتاج آليات نقدية تستجيب للتطورات المعرفية التي يشهدها هذا العصر هدفه الأساسي هو تحرير العقل الإسلامي من الأساطير العديدة التي تشوبه، فهو ينظر إلي مشروعه باعتباره «إستراتيجية معرفية للفتح والتحرير» أي «فتح العقليات المغلقة وتحريرها» ومن هنا فهو لا يفتأ يبشر باليوم الذي تنتصر فيه الحدائث الفكرية؛ حيث يتم الخروج من الحالة الثبوتية التي وصل إليها الإسلام بعد تحوله إلى أرثوذكسية، أي «من طاقة تغييره اثباتية إلى تصور ثابت وثبوتي للحقيقة»

النص: إن تعامل محمد أركون مع النص القرآني ينطلق من اعتباره جزءاً من التراث الذي يستلزم القراءة النقدية، وإعادة كتابة تاريخه وفق محددات المشروع الذي يتبناه. بمعنى أن القرآن ليس أكثر من نص تشكل تاريخياً ضمن شروط معينة كغيره من النصوص التي يحفل بها الموروث الفكري للحضارة الإسلامية، مثله في ذلك مثل الشعر الجاهلي أو الشعر العباسي أو غيرهما من منتجات الفكر الإنساني عبر العصور المختلفة.. وهو ما يعني نزع القداسة عنه باعتباره نصاً إلهياً له خصوصيته؛ من حيث إخضاعه للنقد التفكيكي والقراءة الحفرية عن طريق توظيف كل المناهج الممكنة من أجل «فرض قراءة تاريخية» عليه، ومن ثم إخضاعه «لحك النقد التاريخي المقارن، وللتحليل الألسني التفكيكي، وللتأمل الفلسفي المتعلق بإنتاج المعنى وتوسعاته وتحولاته وانهدامه» وكل ذلك بهدف «استنطاقه عن مشروطيته وحدثيته، كاشفاً عن تاريخيته الأكثر مادية وديونية، والأكثر يومية وعادية، بل الأكثر شيوعاً وابتدالاً»

النزعة التشكيكية: وهكذا فإن موقفه من القرآن لا يتميز في شيء عن موقفه من التراث عموماً، وهو وإن كان يعتبر «أن الدراسة العلمية للمقدس لا تعني الانتقاص منه أو المس به، وإنما تعني فهماً أفضل لكل تجلياته وتحولاته، وتحذيراً لبعض الفئات أو بعض الأشخاص من التلاعب به لمصالح شخصية أو سلطوية» فإنه لا يخفي نزعته التشكيكية في دراسته هذه، بل إنه يقول في نفس السياق: «ويمكنني أن أقول بأن المقدس الذي نعيش عليه أو معه اليوم لا علاقة له بالمقدس الذي

كان للعرب في الكعبة قبل الإسلام، ولا حتى بالمقدس الذي كان سائداً أيام النبي«.. وبناء على ذلك فهو يشكك في الرواية الإسلامية لقصة جمع القرآن، بل إن هذا التشكيك يمتد إلى طريقة تبليغ الرسول للقرآن وكيفية نقله عنه حفظاً وكتابة؛ وبعد إثارة هذه الشكوك حول ما نقل من روايات عن حقيقة كتابة وجمع القرآن سواء في عهد الرسول أو في عهد خلفائه وخاصة عثمان بن عفان رضي الله عنه؛ فإنه ينتقل إلى تحديد ما يعتبره مهام عاجلة تتطلبها المراجعة النقدية للنص القرآني، فيقول: «ينبغي أولاً إعادة كتابة قصة تشكّل هذا النص بشكل جديد كلياً، أي نقد القصة الرسمية للتشكيل التي رسخها التراث المنقول نقداً جذرياً، هذا يتطلب منا الرجوع إلى كل الوثائق التاريخية التي أتيح لها أن تصلنا سواء كانت ذات أصل شيعي أم خارجي أم سني. هكذا نتجنب كل حذف تيولوجي لطرف ضد آخر، المهم عندئذ هو التأكد من صحة الوثائق المستخدمة. بعدها نواجه ليس مسألة إعادة قراءة هذه الوثائق فحسب، وإنما أيضاً محاولة البحث عن وثائق أخرى ممكنة الوجود كووثائق البحر الميت»

توحيد الرؤية حول الأديان التوحيدية: و الدافع الأساسي لهذا التوجه إنما هو محاولة توحيد الرؤية حول الأديان التوحيدية، باعتبارها تجسد ظاهرة الكتاب الموحى، وما ينشأ عن ذلك من تشكيل متخيل مشترك لدى المجتمعات الكتابية محوره «هو الكلام المتعالي والمقدس والمعيارى لله» حيث «اعتاد الجميع على إبراز الأديان التوحيدية بصفاتها وحيماً معطى أو نزولاً لله في تاريخ البشر بحسب ذلك الجواز القرآن (التنزيل) الذي يجد مقابلاً له في العقيدة المسيحية القائلة بتجسيد الله الأب في يسوع المسيح الابن. إن هذا الوحي المعطى متعالٍ ومقدس ويهدي البشر في تاريخهم الديني لكي يحصلوا في نهاية المطاف على نجاحهم في الدار الآخرة» فإذا كانت التوراة والأنجيل قد تعرضت للنقد والتفكيك وطبقت عليها كل المناهج المعاصرة في قراءة النصوص، فإن القرآن باعتباره يشترك معها في نفس الخصائص العامة لكل كتب الوحي، لا ينبغي أن يخرج عن القاعدة، ويجب إخضاعه لنفس المعايير النقدية، من أجل الوصول إلى نفس النتائج.

ظاهرة الوحي: إن القراءة النقدية التي يباشرها أركون للنص القرآني تدخل ضمن تصور خاص لظاهرة الوحي يحاول من خلاله أن ينزع عنه طابعه المقدس باعتبار أن هذه القداسة إنما هي رداء

تم إضفاؤه عليه عن طريق تحويله إلى «نص مثبت ومحدد في مصحف مغلق راح يُستغل... باعتبارها مجموعة من الصيغ المعيارية التي تحدد المفكر فيه على المستوى المعرفي، وتحدد المؤسسات والقانون على المستوى السياسي والقضائي» وهو تحويل تم عبر «عملية الأسطورة التي طالت الحدث التاريخي التأسيسي الأول وحولته إلى حدث أسطوري» والمقصود بهذا الحدث التأسيسي الأول هو نزول الوحي.. وهذا ما يجعل القرآن يبدو كأنه نوع من الأسطورة والأسطورة. كما يعرفها. تعبير عن معنى مثالي مفتوح وفق تاريخية تعتمد الترميز الفني الذي يختلط فيه الخيالي بالعقلاني فالخطاب القرآني في رأيه نموذج للتعبير الميثي (الأسطوري)، يقول: «إن الحكايات التوراتية والخطاب القرآني هما نموذجان رائعان من نماذج التعبير الميثي»¹.

2- قراءة نصر حامد أبو زيد:

وهي من القراءات المثيرة للجدل ، فهو لا يفرق بين النص البشري والنص القرآني، فهما عنده متساويان من حيث قوانين التكون والبناء، وإنتاج الدلالة؛ "النص القرآني يستمد مرجعيته من اللغة، وإذا انتقلنا إلى الثقافة قلنا: إن هذا النص منتج ثقافي"، منتج ثقافي باعتباره محكوماً بالقوانين الداخلية البنيوية والدلالية للثقافة التي ينتمي إليها؛ "ليست النصوص الدينية نصوصاً مفارقة لبنية الثقافة التي تشكّلت في إطارها بأي حال من الأحوال والمصدر الإلهي لتلك النصوص، لا يلغي إطلاقاً حقيقة كونها نصوصاً لغوية بكل ما تعنيه اللغة من ارتباط بالزمان والمكان التاريخي الاجتماعي"، وهو في الوقت الذي يرى أن مصدرها إلهي، إلا أنه يرى أنها بخضوعها لقوانين الثقافة الإنسانية، فهي قد تأنست من هذه الحيثية؛ "إن النصوص - دينية كانت أم بشرية - محكومة بقوانين ثابتة، والمصدر الإلهي لا يخرجها عن هذه القوانين؛ لأنها تأنست منذ تجسّدت في التاريخ واللغة، وتوجّهت بمنطوقها ومدلولها إلى البشر في واقع تاريخي محدّد، إنها محكومة بجدلية الثبات والتغير، فالنصوص ثابتة في المنطوق، متحركة متغيرة في المفهوم، وفي مقابل النصوص تقف القراءة محكومة أيضاً بجدلية الإخفاء والكشف"².

¹ - صبرى محمد خليل استاذ الفلسفة بجامعة الخرطوم، محمد أركون : قراءة نقديه لافكاره، 09-21-2010 11:41

² - النص السلطة الحقيقة، الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، ص (98).

تقوم قراءة نصر أبو زيد بتطبيق المناهج الحديثة والمعاصرة في تحليل النصوص بشكل يتسم بنوع من الخصوصية بالنسبة للنصوص التراثية والدينية الإسلامية.

يعتمد منهج نصر على الإفادة من "السميولوجيا" و"الهرمنيوطيقا" بالإضافة إلى اعتماده على "الألسنية" و"الأسلوبية" و"علم السرد". ولا يقوم هذا الاعتماد على توظيف حربي لمقولات تلك العلوم وقواعدها المنهجية، بقدر ما يحاول الانطلاق كذلك من قراءة معاصرة للإنجازات التراثية في علوم اللغة والبلاغة، خاصة تلك الإنجازات ذات الطابع المتقدم، والتي تطرح بذورا تسمح بتأسيس إنجازات العلوم الحديثة تأسيسا ثقافيا عربيا.¹

ويرى الأستاذ محمود أمين العالم² فيقول: "أن قراءة الدكتور أبو زيد للتراث الديني والفكر العربي المعاصر تكاد تكون امتدادا في بعض عناصرها وتوجهاتها لمشروع الدكتور حسن حنفي وإن اختلفت معه اختلافا جذريا من حيث المنهج أساسا. فكلا القراءتين تسعى إلى إعادة قراءة الفكر الديني برؤية جديدة مختلفة عن أغلب القراءات السابقة بما يعيد بناءه بناءا جديدا. وكلا الرؤيتين - في تقديري - امتداد للرؤية الاعتزالية القديمة بأدوات منهجية جديدة ومختلفة. فقراءة الدكتور أبو زيد تقوم على التحليل العلمي النقدي التاريخي للنصوص... وقراءة الدكتور حنفي للتراث الديني تقتصر على الفكر الديني أو النص الديني الثاني دون النص الأول المتمثل في القرآن الذي قام الدكتور أبو زيد بتحليل آليات إنتاج دلالاته... على حين أن الدكتور أبو زيد رغم تركيزه على التحليل الداخلي للنصوص التراثية كشفا لدلالاتها المحايثة فإنه يشير دائما إلى أثر العوامل الموضوعية والتاريخية والاجتماعية في تشكيل التراث وإن لم يقف عند ذلك طويلا لطبيعة دراسته التي يكرسها لدراسة البنية الداخلية للنصوص وآليات إنتاج دلالاتها".³

و يطرح أبو زيد مسلماته التي يبني عليها تحليلاته في صورة شروط نظرية المعرفة كما يلي:

والكتاب - كما سبقت الإشارة - ليس دراسة في فقه الإمام الشافعي من منظور علم الفقه، وإنما هو دراسة في "نظرية المعرفة" كما يطرحها فكر الشافعي من خلال علم

الفقه... الموضوع هو "الأصول" النظرية التي أقام عليها الشافعي وسائله الاستدلالية وإجراءاته المنهجية... المقصود رصد "آليات" التأصيل ذاتها من حيث هي عملية - أو عمليات - ذهنية، إنها دراسة في "المنهج" بمعناه الفلسفي... ومحاولة الكشف عن تلك الآليات تعتمد على مجموعة من المسلمات التي تحدد منهجية القراءة الكاشفة. ولي تلك المسلمات، أن أي مجال من مجالات المعرفة ليس مجالاً منفصلاً عن باقي المجالات الأخرى في سياق ثقافة محددة، فمجال علم النحو وعلوم اللغة مثلاً ذو صلة بمجالات العلوم الأخرى في الثقافة العربية الإسلامية، صلة قد تكون أقل قرباً كصلة تلك العلوم بعلم الكلام والفلسفة...

المسلمة الثانية أن أي نشاط فكري - في أي مجال معرفي - ليس نشاطاً مفارقاً لطبيعة المشكلات الاجتماعية (الاقتصادية - السياسية - الفكرية) التي تشغل الكائن الاجتماعي. والمفكر كائن اجتماعي يمارس فعاليته الفكرية غير منعزل أو متعال عن طبيعته الأساسية تلك. لذلك لا يمكن النظر إلى فكر الإمام الشافعي بوصفه فكراً معلقاً في فراغ، ولا يمكن التعامل مع الحقائق التي يصوغها هذا الفكر بوصفها حقائق طبيعية لا تقبل النقاش أو الرد... وأهم من مناقشة تلك "الحقائق" من منظور الصواب والخطأ هو البحث عن تفسير لها بردها إلى جذورها الاجتماعية....

المسلمة الثالثة أن منهجية الفكر تكتسب صفة "الصدق" أو "عدم الصدق" من منظور "رؤية العالم" التي تختلف من جماعة إلى أخرى داخل الثقافة الواحدة في تفاصيلها وإن تشابهت في كليتها. وبعبارة أخرى ثمة منظور كلي إسلامي للعالم لا يختلف عند الجماعات (بالمعنى الاجتماعي أو المعرفي) المختلفة، ولكن تفاصيل هذا المنظور تختلف من جماعة إلى أخرى... وحين ندخل "رؤية العالم" في تحليلنا للفكر يصبح "الصدق" أو "عدم الصدق" أمورا نسبية، أو تاريخية بالمعنى الاجتماعي، وهذا هو الذي يجعل ممكناً لنا الحديث عن "أيديولوجيات" مختلفة داخل النظام الفكري الإسلامي....

المسلمة الرابعة: إن كل الخلافات الاجتماعية (الاقتصادية، السياسية الفكرية) بين الجماعات المختلفة في تاريخ الدولة الإسلامية كان يتم التعبير عنها من خلال اللغة الدينية في شكلها الأيديولوجي. لم يكن ممكناً ممارسة أي صراع إلا على حلبة الخلاف حول قضايا

التفسير والتأويل، أي النزاع على ملكية النصوص والحرص على استنطاقها بما يؤيد التوجهات والمصالح التي تعبر عنها الجماعات الفكرية... وهذا يقودنا إلى المسلمة الخامسة وفحواها أن سيطرة اتجاه فكري بعينه لفترة طويلة من الزمن لا يعني أن الاتجاهات الأخرى اتجاهات "ضالة" و"كافرة"؛ لأن هذه الصفات الأخيرة تعد جزءاً من آليات الاتجاه المسيطر لنفي الاتجاهات المخالفة. إن السيطرة تتم وفق آليات سلطوية ذات طبيعة سياسية غالباً، وهي آليات لا علاقة لها بمفهوم "الحقيقة" بالمعنى الفلسفي، لأنها آليات تفرض "حقائقها" في الوعي الجماعي بعد أن تضي عليها صفات السرمدية والأبدية.

المسلمة السادسة: أن "المستقر" و"الثابت" في الفكر الديني الراهن ينتمي في أحيان كثيرة إلى جذور تراثية هنا وهناك. قد تكون الصلة واضحة بين الآني الراهن وبين التراثي القديم، وقد لا تكون كذلك فتحتاج إلى آليات تحليل ذات طبيعة خاصة قادرة على "الحفر" من أجل رد الأفكار إلى أصولها وبيان منشأها الأيديولوجي... إن للأفكار تاريخاً، وحين يتم طمس هذا التاريخ تتحول تلك الأفكار إلى "عقائد" فيدخل في مجال "الدين" ما ليس منه، ويصبح الاجتهاد البشري ذو الطابع الأيديولوجي نصوصاً مقدسة.¹

3- قراءة محمد مجتهد

إنّ القراءة المعاصرة عند مجتهد هي القراءة التي تملك نظرية فلسفية هرمنيوطيقية بحيث يذكر ذلك في كتاب ألفه وترجم إلى العربية "الدين قراءة بشرية" «حيث يذكر فيما يخص القراءة فيقول "أنّه ربّما لا نتمكن من اطلاق كلمة «قراءات مختلفة» على مسألة اختلاف المفسرين والفقهاء والتيارات الكلامية والفلسفية والعرفانية والفقهيّة في اليهودية والمسيحية والإسلام فيما يتصل بتفسير النصوص الدينية، لأنّ التفاوت في القراءات لنص معين إنّما يتحقق فيما إذا كانت لدينا «قراءة» بالمعنى المعاصر، والقراءة لا تتحقق إلاّ من خلال وجود نظرية فلسفية هرمنيوطيقية لفهم النص ويتمّ تفسير النص على وفقها»².

¹-نصر حامد أبو زيد، التفكير في زمن التكفير، ط2، مكتبة مدبولي، القاهرة، ص 127 – 133.

²-محمد مجتهد الشبستري، قراءة بشرية للدين، تر: أحمد قانجي، ط1، منشورات الجمل بيروت، 2009، ص20

ويعطي مثال على سبب الاختلاف وبين أنه لم يكن بسبب القراءة " في المسيحية مثلاً لم يكن الاختلاف بين «الارثوذكسية» و«الكاثوليكية» و«البروتستانتية» وليد التباين في قراءتهم للكتاب المقدس، بالرغم من اهتمامهم في هذا العصر بمسائل الهرمنيوطيقا الفلسفية لتفسير وتأويل الكتاب المقدس، وبالتالي ظهرت آراء ورؤى متفاوتة على أساس هذه النظريات الهرمنيوطيقية في عملية تفسير وتأويل الكتاب المقدس.¹

ويضيف في أسباب تعدد القراءة "على أية حال فإن «تعدد القراءة لنص معين» برز إلى السطح بعد ظهور الهرمنيوطيقا الفلسفية بالمعنى الأعم²، وإذا تحدث البعض عن تعدد القراءات في العالم الإسلامي للنصوص الدينية فليس المقصود أن القدماء من المتكلمين والفلاسفة والعرفاء كانوا يملكون قراءات مختلفة للقرآن الكريم واليوم بإمكان هؤلاء العلماء أن يملكو قراءة جديدة. وبل إن القدماء لم يكونوا يملكون قراءة بالمعنى الحديث، وهذه ملاحظة مهمة ينبغي على أهل النظر والفكر التأمل والتدبر فيها.³

والمح إلى المبني التي تنبني عليها الهرمنيوطيقة الفلسفية فيقول " إن البحوث الهرمنيوطيقية الفلسفية تبني على مسألة تغير معنى «المعنى» وطرح شيء جديد باسم «النص» وهذه تدخل في فلسفة الالسنيات والتاريخ و«السيمانطيقا» الجديدة.

في الماضي كان «المعنى» ارة عن تلك الأشياء والذوات الخارجية وما يتصل بها من أحكام وعلاقات، فإذا قام أحد المفكرين أو أحد الفقهاء أو المتكلمين أو العرفاء والفلاسفة بتخطئة نظرية شخص آخر في باب فهم الآيات والروايات، فمن الطبيعي أن يقول إن ذلك الشخص لم يفهم المعنى بشكل صحيح ولا يتصور اطلاقاً إمكانية فهم معان مختلفة لنص واحد. ولهذا السبب فإن الفرق والتيارات الفكرية كانت تتحرك أحياناً من موقع تكفير أتباع المذهب المخالف أو يقال عن الخالف بأنه «جاهل معذور» وإذا رأينا بعض القدماء مثل أبي حامد الغزالي

¹ - محمد مجتهد الشبستري، قراءة بشرية للدين المرجع السابق، ص20

² - ويشرح مجتهد مفهومه للهرمنيوطيقا الفلسفية لها معنى أعم ومعنى أخص، فأما المعنى الأعم فعبارة عن كل سعي فلسفي لتقدم «قراءة للفهم» والمعنى الأخص عبارة عن «القراءة للفهم التي قدمها غادامر»، ومقصود من هرمنيوطيقا الفلسفية غالباً المعنى الأعم، وعدم الالتفات إلى هذه النقطة المهمة أدى إلى وقوع الباحثين في إيران في ملابسات واشتباهاات كثيرة. محمد مجتهد الشبستري، قراءة بشرية للدين، المرجع السابق، ص21.

³ - المرجع نفسه.

في كتاب «فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة» لم يسمح بتكفير الفرق الإسلامية الأخرى فإن هذه الفتوى لا تبني على أساس إمكان القراءات المتفاوتة للنص بل على أساس مبررات أخرى. ويضيف محمد الشبستري إن الهرميوطيقا الفلسفية بالمعنى الأعم تحضى اليوم باهتمام بالغ في أجواء المعرفة الدينية لدى علماء اليهود والمسيحية، فهؤلاء العلماء وبالاستفادة من النظريات والبحوث الهرميوطيقية بعد شلايرماخر أوجدوا مدارس واتجاهات تفسيرية وتأويلية مختلفة في المعارف الدينية لليهودية والمسيحية. ومن العلماء الذين أسسوا مدارس تفسيرية مختلفة في البروتستانتية في القرن العشرين: كارل بارث، بولتمان، تيليخ، وبانن بورغ. وهكذا نرى أن البروتستانتية التي تقوم أساساً على فهم الكتاب المقدس تدور حول هذه البحوث والفكر الدينية. وبالنسبة للكاثوليكين فمضافاً للكتاب المقدس فإنهم يعتمدون على التراث السلفي بوصفه أحد مصادر المعرفة المسيحية وقد تحركوا في الآونة الأخيرة في تفسير وتأويل الكتاب المقدس من موقع استخدام آليات الهرميوطيقا بعد شلايرماخر.

وتعدّ الهرميوطيقا الفلسفية بالمعنى الأخص «هرميوطيقا غادامر» في نظر بعض المتألمين المسيحيين بمثابة انقاذ للفكر الديني المسيحي لأن هؤلاء يرون أن نظرية «التفسير المتواطىء» و«التفسير المخاطب لاستخدام آلية النص» هي حيلة آراء غادامر، فتحت المجال لإمكانية التعاطي «الوجودي» لفهم الكتاب المقدس، وعلى سبيل المثال: على أساس ثلاثة قراءات للكتاب المقدس ظهرت ثلاثة أنساق من المدارس الفكرية في علم اللاهوت المسيحي:

1. اللاهوت التاريخي «بانن بورغ».
2. اللاهوت الوجودي «بولتمان، تيليخ و...».
3. لاهوت التحرير.

وثمة قراءات أخرى في هذا المجال أيضاً¹.

إن شلايرماخر الذي يعدّ مؤسس الهرميوطيقا الفلسفية بالمعنى الأعم أسس هذه البحوث من أجل القضاء على الفوضى والارباك في تفسير الكتاب المقدس وخاصة من قبل أنواع التفاسير المجازية، ولذا نرى شلايرماخر يدعو إلى استخدام قواعد وآليات واحدة في عملية تفسير جميع النصوص المقدسة وغير المقدسة.

1 . انظر: الكتاب Ein Wie Feuer, Horst Klaus Berg، بين في الكتاب 13 نوع من التفسير للكتاب المقدس في العصر الحاضر.

و يصل إلى نتيجة وهي إلقاء أن من توهم بأن الهرمنيوطيقا الفلسفية مخالفة للأديان وتؤدي إلى اهتزاز اعتماد أتباع الأديان على كتبهم المقدسة، بعيد عن الواقع والصواب ويشير إلى جهلهم بالاتجاهات الفكرية في اللاهوت المسيحي المعاصر.¹ ونلاحظ أن الشبستيري قد درس النص المقدس دراسة هيرمنيوطقة فلسفية وأطنب في تعريفها و أسباب وجودها وحاول نفي عن الهرمنيوطيقة الفلسفية أنّها تهدد زعزعة مكانة الكتب المقدسة لدى أتباعهم . وقد كان رد مؤسساتي صريح لهذه القراءات المعتمدة على البرادغيم الغربي في القراءة.²

الفرع الثاني : عبد الكريم سروش

وهو يمثل الشخصية التي اخترناها كنموذج نحاول من خلاله التعرف على كيف قام بقراءة الدين من خلال اعتماده على المعارف الحديثة، ونبدأ بذكر ترجمته، ثم أسباب القراءة وموقع القراءة في إيران والعالم الإسلامي، وهذا لتتضح الصورة بشكل جيد ونستطيع الإمام أكثر بقراءته، خاصة والقراءة المعاصرة تركز على القارئ، لأنه هو المعني من أي خطاب مهما كان نوعه، وهنا نحاول رصد كيف تلقى سروش النص المقدس، وماهي الأليات والمعارف التي اعتمد عليها، وماذا أنتجت، وماهي ردود التي أفرزتها .

1- تاريخية سير الذاتية للعبد الكريم سروش

أول ما يلفت النظر ويشد الانتباه عند قراءة و تتبع مشوار حياته كما يصورها في كتاباته أو من خلال اللقاءات³ أنّها مفعمة بالحوادث وكثرة السفر والترحال في الزمان والمكان . فقد ولد الدكتور عبد الكريم سروش⁴ (واسمه الحقيقي حسين حاج فرج دباغ) يوم عاشوراء من العام 1945 م بمدينة طهران⁽¹⁾ عاصمة إيران، ودرس في مدرسة «القائمة» الابتدائية في طهران،

¹ - محمد مجتهد الشبستيري، قراءة بشرية للدين، المرجع السابق، ص 21.

² - رد رابطة العالم الإسلامي على القراءات الحديثة في الملاحق

³ - الجزيرة والملتقيات التلفزيونية المختلفة

⁴ - Abdolkarim Soroush is a researcher at the Institute for Cultural Research and Studies in Iran and was a visiting fellow and scholar in residence with the Berkley Center for Religion, Peace, and World Affairs during the spring 2008 semester. One of the Muslim world's most influential thinkers for his analysis of the relationship between religious and secular knowledge and authority, Soroush has

ثم انتقل لإتمام تحصيله الثانوي إلى ثانوية «مرتضوي» التي سرعان ما غادرها للالتحاق بثانوية «الرفاه» هي من المدارس الرائدة التي بدلت في منهج تدريسها ملامح المجتمع الإيراني، حيث كانت تركز على الجمع في مناهجها بين الدروس الدينية وبين المواد العلمية المعاصرة. تأثر بما يحدث على الساحة الفكرية والسياسية في بلاده من المدّ الشيوعي، والفكر القومي - الشمولي . والفكر الإسلامي بشقيه السلفي والتنويري الحجتية والبهائية:

التحق التلميذ عبدالكريم سروش بمجموعة الحجتية⁽²⁾، لكنّه سرعان ما تبين أنّه لا يشاطر هذه المجموعة الإسلامية أفكارها وتحديداً مواقفها العدائية ضد البهائية، فغادرها وانكبّ يتفقه في القرآن ونهج البلاغة. الجامعة بداية الانفتاح:

نال عبدالكريم سروش شهادة النجاح في امتحانات كليتي الفيزياء والصيدلة في طهران فاختار الالتحاق بالأخيرة التي تخرج منها، وفور نيّله إجازة الصيدلة طلب للخدمة في الجيش مدّة عامين، ومع انتهاء خدمته العسكرية عين مسؤولاً عن مختبرات الدولة في محافظة بوشهر . جنوب ايران . وقد ظلّ في مركزه هذا مدّة عام ونصف⁽³⁾.

الدراسة في بريطانيا

اقترحت على عبدالكريم سروش منحة دراسية إلى بريطانيا، فالتحق بجامعة لندن في فرع الكيمياء التجريبي، وفي الوقت نفسه واصل دراسته الجامعية في علم التاريخ وفلسفة العلوم في الجامعة نفسها⁽⁴⁾.

also been a Visiting Professor at Harvard, Princeton, and Yale Universities and the Wissenschaftskolleg in Berlin. In 2005, *Time* listed him as one of the world's 100 most influential individuals.

- 1 . انظر: الفكر الإسلامي المعاصر في ايران . جدليات التقليد والتجديد محمد رضا وصفي، ص 294، دار الجديد، بيروت.
- 2 . وهي تيار ديني متمزمت ولها عقائد خاصة بشأن المهذوبة وظهور الحجّة، وهو الإمام الثاني عشر عند الشيعة الإمامية.
- 3 . عبدالكريم سروش، القبض والبسط في الشريعة، مرجع سابق، ص 16.
- 4 . انظر: حسين يوسف اشكوري . التجديد في الفكر الديني، ، مشنورات قصيدة طهران، الطبعة الثانية، 1999 م . ص 64.

خلال هذه السنوات الخمس التي أمضاها عبدالكريم سروش في بريطانيا شارك في العديد من النشاطات السياسية والأعمال الفكرية في صفوف الجالية الإيرانية المهاجرة وتحرك على مستوى قيادة البعض منها في إطار منهجه الثقافي والسياسي.

تعاون الدكتور سروش مع أصدقائه في «جمعية الشباب المسلم» ولما تباينت وجهات النظر بينه وبينهم نقل اجتماعاته إلى قاعة أطلق عليها اسم «إمام براح» التي شهدت اجتماعات حبة عشية الاطاحة بالشاه. وقد وقف على منبر إمام براح كل من محمد بهشتي ومرتضى مطهري، كما أن تشيع جنازة علي شريعتي الذي توفي في ظروف غامضة في لندن انطلق من هذه القاعة التي أضحت رمز المعارضة في بريطانيا¹.

العودة إلى إيران

مع انطلاقة الثورة عام 1979 م، عاد سروش إلى إيران ونشر كتابه «قيمة المعرفة» كما عين مديراً لمؤسسة الثقافة الإسلامية، ثم دخل جامعة طهران، فنال شهادة الدكتوراه في الفلسفة الإسلامية².

ومع إزدیاد التوتر أفلتت الجامعات أبوابها واقترح الطلاب أن لا تفتح هذه الصروح قبل أن تعدل برامجها، فعين الدكتور سروش بتوصية من الإمام الخميني في المؤسسة التي أنيطت بها هذه المهمة. وفي عام 1983 م، ونتيجة الاختلاف في الرأي غادر الدكتور سروش هذه المؤسسة وعين في مؤسسة الأبحاث والدراسات الثقافية وهو ما يزال عضواً فيها. يعمل حالياً الدكتور سروش في العديد من الجامعات في أمريكا وبريطانيا وألمانيا، ولازال يمارس عمله التجديدي، من خلال التدريس، وتأليف الكتب، والكتابة في الصحافة، والحضور المستمر في المجالس والمؤتمرات، وإلقاء المحاضرات للأساتذة والطلبة وعامة الناس، والحضور في الفضائيات في بعض الأحيان³.

2- أهم أعمال عبد الكريم سروش

تكتسي كتابات سروش أهميتها أولاً كونه أسهم في إرساء دعائم الثورة الإيرانية، كما له رأي في تشخيص لانحرافات الفكر الديني المرتبط بالمؤسسات الدينية أو حتى بالمجتمع الديني عموماً. كما أن تكوينه الأكاديمي الحديث، جعله ملماً بالتحويلات الكبرى للمعرفة المعاصرة، لهذا فهو، و

1. عبدالكريم سروش، القبض والبسط في الشريعة، المرجع السابق، ص 16.

2. جدليات التقليد والتجديد محمد رضا وصفني، الفكر الإسلامي المعاصر في إيران، ص 294.

3- سروش، العقل والحرية، مرجع سابق، المقدمة.

رغم أن أفكاره مرتبطة أساساً بالفكر الشيعي ونظرية ولاية الفقيه¹، إلا أنها يمكن أن تكون مدخلاً لإصلاح الفكر الديني في الإسلام عموماً نظراً لكون الفكر النقدي لسروش يتناول بنية المعرفة الدينية وثوابته كما سنرى في المباحث التالية .
إن أهم أثر للدكتور سروش حول الدين جاء في ثلاث كتب:

1- «القبض والبسط في الشريعة» : كتاب «القبض والبسط في الشريعة» هو في الأصل مجموعة مقالات نشرت في مجلة «كيهان فرهنگي» الشهرية على مدى سنتين، وقد أثارت هذه المقالات في حينه نقاشاً واسعاً في الأوساط الفكرية استمر أكثر من عقد من الزمن، وتصدى للرد عليها كثيرون، ولكن الدكتور سروش أعقب نظريته هذه بنظريات معرفية أخرى لتعزيز نظريته في «القبض والبسط»، نقلت الدكتور دلال عباس هذا الكتاب من الفارسية إلى العربية، وطبع في عام 2002 م من قبل دار الجديد في بيروت.

2- «بسط التجربة النبوية» : يعتبر كتاب «بسط التجربة النبوية» مكماً لكتاب «القبض والبسط في الشريعة» كما عبر عنه الدكتور سروش في مقدمته لكتاب. حيث صدر في الوهلة الأولى على شكل مقال في مجلة «كيان» الشهرية المحضرة حالياً عام 1997 م، حيث أثارت هذه المقالة ردود فعل واسعة في الأوساط الفكرية والثقافية، ثم نشرت مع مقالاً أخرى بشكل كتاب يحمل العنوان نفسه من قبل مؤسسة صراط الثقافية في طهران عام 1999 م الكتاب مترجم للعربية من قبل أحمد قبانجي .

3- «الصراطات المستقيمة» : كتاب «الصراطات المستقيمة» و هو في الأصل عبارة عن مقالة موسعة نشرت من قبل الدكتور سروش في مجلة «كيان» ، وأثارت هذه المقالة جدلاً واسعاً في الأوساط الفكرية والسياسية، حيث تصدى للرد عليها الكثيرون، ثم نشرت هذه المقالة مع ردود الفعل والاجابة عليها بشكل كتاب، عام 1999 م وترجم الاستاذ أحمد القبانجي الكتاب من الفارسية إلى العربية تحت عنوان «الصراطات المستقيمة، قراءة جديدة لنظرية التعددية الدينية»

¹ - سنتطرق لها في عرض آراء سروش الناقدة للمنظومة الحاكمة في إيران .

الصادر من قبل دار المنصور في بغداد عام 2006م. وهو يمثل احد اهم النظريات التي قام عليها فكر سروش " نظرية التعددية الدينية " الى جانب نظرية القبض والبسط , حيث ان هذه النظريتين هي ملخص فكر سروش.

الكتاب يقع في 327 صفحة عبارة عن سبع مقالات

1- قراءة في البلورالية الدينية " الايجابية والسلبية "

2- الحقانية , العقلانية , الهداية

3- تجديد الايمان

4- التفسير المتين للمتن

5- خدمات وحسنات الدين

6- الخلاص باليقين واليقين بالخلاص

7- الايمان والامل

الكتاب يدور حول فكرة واحدة وهي نظرية التعددية الدينية ويحاول حشد اكبر كمية من

الاستدلالات والاثباتات لدعم هذه النظرية , نظرية التعددية تقول ان الكثرة في عالم الاديان والمذاهب حادثة طبيعية تعكس في طياتها حقانية كثير من الاديان وان كثيرا من المتدينين محقين في اعتناقهم لدينهم وان ذلك مقتضى الجهاز الادراكي للبشر , وتعدد ابعاد الواقع ومقتضى كون الله هادياً ويريد الخير والسعادة للبشر , وليس بسبب سوء فهمهم , او مؤامرة قوى الانحراف والبطل او سوء اختيار الانسان¹

اطروحة البلورالية الدينية التي اعتمد عليها سروش تعني : الاعتراف برسمية التعدد والتنوع في

الثقافات والاديان واللغات والتجارب البشرية, وتعد من نتاجات الحضارة الجديدة وتبحث في

مجالين مهمين احدهما الاديان والثقافات واخر المجال الاجتماعي ..²

تعتمد نظرية التعددية الدينية على شيئين الاول : تنوع فهم المتون الدينية والثاني التنوع في

¹ - عبدالكريم سروش ، الصراطات المستقيمة ، مرجع سابق ، ص8

² - عبدالكريم سروش ، الصراطات المستقيمة ، المرجع السابق ، ص16

تفسير التجارب الدينية ..

يذهب سروش في نظرية التعددية الى ان تنوع الافهام للمتون وتنوع تفسير التجارب يضمن للنص المقدس خلوده وبقاؤه , ويضمن التجديد , وان كل فترة زمنية بظروفها التاريخية والاجتماعية ستمنحه معنى جديداً ..

عبدالكريم سروش ،العقل والحرية ،تر: أحمد القبانجي، ط1 ،دار منشورات الجمل بيروت وبغداد ،بيروت ،2009م. وهو كتاب يقع في 278 صفحة , عبارة عن نبذة من حياة سروش وست مقالات

1- مقالة العقل والحرية

2- مقالة النسبة بين العلم والدين

3- النبي في الميدان

4- الانبياء خطباء بدون مخاطبين

5- انحاء التدين

6- جذر في الماء ..

يتجسد مفهوم سروش عن الحرية والعقل في ان الحرية ملازمة للعقل وان العقل حتى يفهم وجوده لا بد وان يبحث عن الحرية ويجسدها واقعياً , وان العقل ليس مخزن للحقائق بلا اداة للوصول الى الحقيقة, يعتقد سروش ان من لا يحترمون حق الحرية بحجة الشفقة على المجتمعات من انتشار الباطل بانهم سيئوا الظن من جانبيين الاول سوء الظن بالعقل البشري في انه لا يمتلك قوة في الاختيار ومواجهة الباطل والاخر سوء الظن في الحق بانه ضعيف في مقابل قوى الباطل , كما يذكر ف نهاية مقالته العقل والحرية ان المجتمعات الغربية لم تتحرر من الداخل لذلك تبيح الاستعمار والظلم للشعوب الاخرى ..

في مقالته الثانية النسبة بين العلم والتدين ينفي سروش وجود مؤامرة تجاه الاديان , ويعزو التغيير الحاصل في مكانة الدين من الحياة السياسية والاجتماعية الى قيم ومفاهيم العالم الجديد التي غزت عالم الاديان وجعلت الدين يأخذ مكانه الطبيعي من حيث العبادة, وان العلم هو القادر

على صنع المفاهيم المتجددة وهذا امر طبيعي بل انه يمثل ديناميكية التاريخ حيث ان رؤية الناس للتدين تختلف تبعاً لاختلاف ظروفهم ,وهذا مايدعو له سروش بشكل عام تجديد النظر للتدين وفق معطيات العصر الحديث..

مقالتيه النبي في الميدان والانبياء خطباء بدن مخاطبين مكررة ومملة وتحدث عن اشياء مدركة..

مقالته انحاء التدين تقسم التدين الى تدين معيش ومعرفي وتجريبي..

في مقالته الاخيرة جذر في الماء يتساءل عن مسيرة البشر الى اين وهل البشر يتحركون نحو

قوى الخير ام الشر ؟ فيبدأ يسرد الأدلة الكلامية من خلال الاستدلال بمبنى الاسماء الالهية

والاستدلال بالمبنى الفطري والاستدلال على مبنى الخاتمية والاستدلال على مبنى المهدوية اضافة الى

الأدلة الفلسفية والأخلاقية والتاريخية وفوق التاريخية ليصل الى ان الاصل في البشر هو الخير وان

البشر تتجه نحوه

عبد الكريم سروش ،الدين العلماني ، تر: أحمد القبانجي،

عبدالكريم سروش ،السياسة والدين ، تر: أحمد القبانجي، ط1، دار الانتشار العربي ، بيروت ،لبنان ،2009م.

عبدالكريم سروش ،الثرات والدين ، تر: أحمد القبانجي، ط1، دار الانتشار العربي ، بيروت ،لبنان ،2009م.

وهناك بعض الأعمال التي لم اطلع عليها و هي غير مترجمة للعربية منها

الجدل الوجودي L'antagonisme dialectique ، بالفارسية، طهران 1978.

فلسفة التاريخ Philosophie de l'histoire ، بالفارسية، طهران 1978 .

ماهو العلم وماهي الفلسفة Qu'est-ce que la science, ce qui est la

philosophie ، بالفارسي، الطبعة 11 ،طهران1992.

La nature Restless de l'Univers بالفارسية بالتركية و ،(أعيدة طبعه 1980

طهران.

الايديولوجية الشيطانية L'idéologie satanique ، بالفارسية، ط:5، طهران 1994 .

المعرفة والقيمة Connaissances et valeur بالفارسية .

ملاحظة الخلق Observation de la Création :

- humaines Conférences sur l'éthique et sciences
محاضرة حول الاخلاق والعلوم الانسانية (بالفارسية ، ط:3، طهران 1994 .
- La contraction et l'expansion théorique de la religion théorie
de l'évolution de connaissance religieuse:
القبض والبسط في الشريعة بالفارسية ط:3 ، طهران 1994.
- Conférences de philosophie des sciences sociales:
l'herméneutique en sciences sociales
محاضرة في فلسفة العلوم الاجتماعية: التفسير في العلوم الاجتماعية ، بالفارسية ، طهران 1995
- 1991 Sagacité, l'intellectualisme et le piétisme
طهران ، بالفارسية ، طهران 1991
- La caractéristique de la Pie: Un commentaire sur Conférence
de l'Imam Ali propos le Pieux
بالفارسية ، ط:4 ، طهران 1996
- Le conte des Seigneurs de sagacité 1996 (طهران) ط:3،
بالفارسية ، ط:3، طهران 1996
- Sagesse et moyens de subsistance: Un commentaire sur la
lettre de l'Imam Ali à l'Imam Hassan
بالفارسية ، ط:2، طهران 1994
- Plus solide que l'idéologie ، أقوى من الايديولوجية، بالفارسية 1994 ،
L'évolution et la dévolution de la connaissance religieuse:
Kurzman, ch. (Ed.) Islam libéral, Oxford 1998
- . Lettres politiques (2 volumes), رسائل سياسية (مجلدين) بالفارسية 1999
- La raison, la liberté et la démocratie dans l'Islam, écrits
essentiels de Adbolkarim Soroush, traduits, édités avec une
introduction critique par M. Sadri et A. Sadri, Oxford 2000.
- (بالفارسية) L'intellectualisme et de conviction religieuse (

Le monde dans lequel nous vivons بالعربية والتركيبية والفارسية والفرسية
L'histoire d'amour et servitud بالفارسية)
L'édition définitive de Mathnavi Rumi بالفارسية 1996
Tolérance et de la gouvernance بالفارسية 1997
Sentiers, un essai sur le pluralisme religieux بالفارسية 1998
Expansion de l'expérience prophétique بالفارسية¹ 1999

بعدهما بينا في الفصل التمهيدي الاختلاف بين المفاهيم ومسار تكوينها، ففي هذا الفصل بينا الخلفية التاريخية التي كانت وراء ظهور القراءات ولاحظنا الاختلاف الكبير بين ظهورها في الغرب وفي العالم الإسلامي، فالقراءات في الغرب جاءت كنتيجة لأفول الدين كمنظومة حاكمة ومهيمنة على العقل الغربي، بينما في العالم الإسلامي كانت بذورها نتيجة التخلف الذي شهده العالم الإسلامي ومحاوله النهضة و الاقلاع من جديد بعد أفول شعله العالم الإسلامي الحضارية. فحاول بعض المفكرين اعطاء قراءة يعتقدون أنهم ستساهم في اشاعة التعدد وقبولها كفكرة، حيث يرون أن الاشكال يكمن في القراءة الأحادية التي تؤدي للهيمنة والاستبداد . وبما أن الخلفية الفكرية والقبليات تلعب دور مهم في بلورة القراءة، سنقوم في الفصل الموالي بالتعرض للقبليات عبد الكريم سروش، التي تلعب دور مهم تشكل وعي القارئ وتوجهاته .

¹ - موقع سروش <http://www.dr.soroush.com> Abdulkarim Soroush Official :Website

الفصل الثاني :موقع قراءة سروش في الفكر الايراني

والاسلامي و عوامل ظهورها

المبحث الأول: عوامل ظهور قراءة سروش

المطلب الأول: أهم السياقات التي ساهمت في ظهور

قراءة سروش

الفرع الأول :الواقع السياسي والتعليمي الايراني

الفرع الثاني: تأثير سروش بالبراديغم الغربي

المطلب الثاني: موقع قراءة سروش في الفكر الاسلامي

والايراني

الفرع الأول : موقع قراءة سروش في الفكر الاسلامي

الفرع الثاني : موقع قراءة سروش في الفكر الايراني

المبحث الثاني : موقف سروش من الدين والمفاهيم

الكلاسيكية والحديثة

الفرع الأول: موقفه من الدين و المفاهيم الكلاسيكية

الفرع الثاني : موقف سروش من المفاهيم الحديثة

المبحث الأول: عوامل ظهور قراءة سروش

إنّ دراسة أيّ مفكر لمعرفة مراده من موضوع ما، نحتاج معرفة مختلف السياقات - خاصة المسار السياسي و المعرفي - الذي تكونت فيها رؤيته اتجاه الموضوع المراد معرفة وفهم مراده منه، لذا سأحاول في هذا المبحث أن أتحدّث عن الواقع الإيراني من زاويتين، وهي زاوية نظام الحكم وكذا الوضع التعليمي، وخاصة ونظام الحكم و التعليم في إيران يخضع لسلطة المراجع الدينية، بل إن مقاليد الحكم بكل أركانها هي خاضعة للمؤسسة الدينية كما سنرى، كما أنّ قراءة سروش جاءت ضمن مشروع يهدف لنقد المؤسسة الدينية الحاكمة. من خلال نقده للنظام المعرفي الذي تقوم عليه تلك المؤسسات، و التي تنتج النخبة الحاكمة.

المطلب الأول: أهم السياقات التي ساهمت في ظهور قراءة سروش

الفرع الأول: الواقع السياسي والتعليمي الإيراني

نظرا لكون سروش شخصية إيرانية بارزة، فأكيد تاريخ الجمهورية الإسلامية منذ نشأة الكيان الإيراني كمجموعة بشرية تستوطن حيز من الكرة الأرضية يلعب دور كبير في رؤية سروش وكذا نظام الحكم فيها والذي كان له الأثر الكبير في توجهات سروش ونقده كما سنرى .

1- نبذة مختصرة عن تاريخ إيران

"إيران وفارس" اسمان استعمالا للدلالة على قطر واحد، ولكنهما ليسا مترادفين تماما، فلما هاجرت الأقوام الآرية من موطنها الأصلي جنوبي بحر الآرال إلى الهضبة المرتفعة الواقعة أسفل بحر قزوين، سموها الموطن الجديد "إيران" ومعناها "موطن الآريين". ويمكن تقسيم تاريخ إيران القديم إلى ثلاث مراحل:

- 1- حقبة ما قبل التاريخ: وتبدأ من أولى الشواهد على وجود الإنسان على شبه الهضبة الإيرانية (حوالي 100.000 سنة قبل الميلاد) والتي انتهت تقريبا مع بداية الألف الأول قبل الميلاد.
- 2- حقبة التاريخ البدائي: وتغطي تقريبا النصف الأول من الألف الأول قبل الميلاد.
- 3- حقبة الأسر الحاكمة (من القرن السادس إلى القرن الرابع قبل الميلاد): عندما أصبحت إيران في بؤرة ضوء التاريخ المدون. باستثناء حضارة "عيلام" المتمركزة بعيداً عن الهضبة الإيرانية في منطقة خوزستان المنخفضة، ذلك أن التاريخ المدون بدأ هناك مبكراً كبدايته في منطقة بلاد الرافدين

(حوالي 3000 سنة قبل الميلاد).¹

1292-1207م: ظهور بعض الشخصيات التاريخية مثل جلال الدين الرومي، الشاعر الصوفي الكبير، ونصير الدين الطوسي، عالم الفلك والفيلسوف، والسعدي، صاحب ديواني البستان والجلولستان.

الدولة الصفوية وبداية نشأة دولة إيران الحديثة

تنسب الدولة الصفوية إلى صفى الدين الأردبيلي الذي كان من شيوخ الصوفية التقليديين. أما مؤسسها فهو إسماعيل ميرزا أو الشاه إسماعيل الأول 1524-1501م تنسب إلى صفى الدين الأردبيلي الذي كان من شيوخ الصوفية التقليديين وكان شافعي المذهب. أما مؤسسها فهو إسماعيل ميرزا أو الشاه إسماعيل الأول، حيث سار إلى تبريز وهزم القبائل الموجودة فيها وجعلها عاصمته. وأعلن المذهب الشيعي الاثني عشري مذهباً رسمياً للدولة. واستخدم كل ما أوتي من قوة لفرض مذهبه في جميع أنحاء إيران. ثم خلفه ابنه طهاسب الأول فأكمل ما بدأه أبوه ولكنه اختار أسلوب الإقناع والتأثير في نشر المذهب بدلاً من العنف والقهر. واستمرت الحروب بين الصفويين الشيعية والعثمانيين السنة مدة طويلة، ويبدو أن الضغط الخارجي سواء من جانب العثمانيين في الغرب وقبائل الأوزبك القوية في الشرق ضد الصفويين كان عاملاً مؤثراً في توحيد إيران والتفاف شعبها حول ملوك الصفويين والمذهب الشيعي.

1629-1587م: نقل الشاه عباس ملك الدولة الصفوية إلى أصفهان، حيث صارت مركزاً حضارياً متميزاً في مختلف ميادين العلم والفن والعمارة والأدب، وازدهرت في عهده علاقات إيران بأوروبا وكثر السفراء في بلاطه.

1722م: غزو محمود خان، شيخ قبيلة أفغاني لفارس والاستيلاء على أصفهان دون مقاومة فعلية وبذلك ينتهي حكم الصفويين.

1747-1729م: اعتلى نادر قلي، الملقب بنادر شاه، عرش إيران وصار مؤسساً للدولة الأفشارية. وهزم الأفغان والعثمانيين والروس والهنود ووحّد دولته. ثم ما لبث أن تمزق ملكه وانحارت آتته الحربية بعد قتله بيد أحد حراسه.

1779-1747م: سيطر كريم خان زند على الأجزاء الوسطى والجنوبية لإيران ونجح في صد القاجاريين، واهتم بعاصمته شيراز.

الدولة القاجارية

¹ <http://ar.wikipedia.org/wiki->

الفصل الثاني: عوامل ظهور قراءة سروش وموقعها في الفكر المعاصر

1795 م: كان القاجاريون إحدى القبائل السبع التي ساعدت أول ملوك الصفويين. نجح قائدهم آغا محمد خان في توحيد فروع القبيلة بالعنف والقتل، فقوي أمره واستطاع الاستيلاء على طهران وجعلها عاصمة لملكه.

1813 و 1828 م: نتج عن الاستعمار الأوروبي تغلغل الإنجليز والروس في الشؤون الإيرانية. فقد سلم القاجاريون القوقاز (جورجيا وأرمينيا وأذربيجان حالياً) إلى الروس في معاهدتين منفصلتين: معاهدة جلستان عام 1813، ومعاهدة تركمان جاي عام 1828. وأرغم القاجاريون على سن قانون الامتيازات الأجنبية، والتي بموجبه أعفى جميع الرعايا الأجانب من المثول أمام القضاء الإيراني، الأمر الذي جعل الشعب الإيراني يشعر بالمدلة والإهانة. منذ ذلك الوقت وحتى مطلع القرن العشرين أصبحت إيران موزعة بين المصالح المتعارضة لروسيا وبريطانيا، فكانت روسيا تبني سياستها على أساس التوسع في آسيا وتطمع أن يكون لها ميناء في المياه الدافئة في الخليج، بينما سعت بريطانيا إلى السيطرة على الخليج وجميع الأراضي المجاورة للهند.

1834-1848 م: حكم محمد شاه حفيد فتح علي شاه، ومحاولة روسيا في عهده خطب ود إيران حتى تتمكن من دعم نفوذها في ولايات القوقاز وتركستان. ظهور حركة البايية الدينية في عهده.

1847-1896 م: حكم ناصر الدين شاه، ابن محمد شاه. وامتاز عهده الطويل بالعلاقات الودية مع روسيا، مما أثار بريطانيا وأعلنت الحرب على إيران وعجزت روسيا عن مساعدة إيران فاضطر ناصر الدين شاه إلى التسليم، وأبرمت معاهدة باريس عام 1858، والتي بمقتضاها اعترفت إيران باستقلال أفغانستان، ومنحت المعاهدة امتيازات وحقوقاً تجارية لبريطانيا في إيران. 1872 م: حصل البارون رويتر البريطاني على امتياز من ناصر شاه يعطي بريطانيا الحق في إنشاء السكك الحديدية وطرق المواصلات، واستغلال الثروة المعدنية والبترول سبعين سنة، كما أعطتها الحق في الإشراف على الأعمال الجمركية لمدة أربع وعشرين سنة.

1896 م: قتل ناصر الدين شاه وتولى مكانه ابنه مظفر الدين شاه الذي انصرف إلى ملذاته، واضطرت الحكومة إلى أن تطلب قرضاً من روسيا عام 1900.

1906 م: قيام الثورة الدستورية بقيادة بعض علماء الدين والشباب الذين تأثروا بالأفكار التحريرية القادمة من الغرب مؤيدين بالتجار والأشراف، وتكون أول برلمان تعهد بمعالجة كثير من المشاكل. وبرغم أن إيران لم تستعمر أبداً، إلا إنها قسمت عام 1907 إلى منطقتي نفوذ. حيث خضع القسم الشمالي للنفوذ الروسي والقسم الجنوبي الشرقي للنفوذ البريطاني، ومدت بريطانيا نفوذها إلى

الفصل الثاني: عوامل ظهور قراءة سروش وموقعها في الفكر المعاصر

المنطقة الواقعة بين المنطقتين لتأمين الطريق إلى الهند. ومع نهاية الحرب العالمية الأولى انغمست إيران في حالة من الفوضى السياسية والاجتماعية والاقتصادية.

الدولة البهلوية

1921م: ترقى رضا خان من ضابط بالجيش إلى وزير للحربية ثم رئيس للوزراء بعد قيامه بانقلاب. وفي عام 1925م أصبح رضا خان ملكاً على إيران كأول ملك للدولة البهلوية. وبرغم أنه كان يهدف إلى أن يصبح رئيس جمهورية، إلا إن رجال الدين أقنعوه ليصبح شاهاً (ملك)، خوفاً من تضاؤل نفوذهم في الجمهورية.

1941-1925م: كانت أولى الخطوات التي اتخذها رضا شاه بهلوي تعزيز سلطة الحكومة المركزية بإعادة بناء الجيش وتقييد حصانة زعماء القبائل، وإلغاء نظام الامتيازات الأجنبية، وكثير من الإصلاحات الاقتصادية والاجتماعية الهامة. وطالب رسمياً جميع الدول الأجنبية مخاطبة الدولة باسم إيران بدلاً من فارس. وعندما قامت الحرب العالمية الثانية رفض رضا شاه الانحياز إلى الحلفاء، فاضطر للتنازل عن العرش، وخرج من إيران تحت حراسة بريطانية إلى جزيرة موريشوس ثم إلى جنوب أفريقيا حيث توفي هناك عام 1944م وخلفه ابنه محمد رضا شاه بهلوي¹.

1946م: بضغط من أميركا، اضطر الروس إلى الانسحاب من الجزء الشمالي الغربي. وكانت هذه هي أول مرة يعيد فيها ستالين أرضاً محتلة في الحرب العالمية الثانية.

1951-1953م: قام محمد مصدق، بعد تعيينه رئيساً للوزراء، بتأميم البترول الإيراني من السيطرة البريطانية، مما دفع بريطانيا، خوفاً على امتيازاتها البترولية، إلى تجريد جميع الأصول الإيرانية في البنوك البريطانية ورفع القضية إلى محكمة العدل الدولية. وحكمت المحكمة لصالح إيران. ولم تردع بريطانيا، فقامت بفرض حظر تجاري على إيران ونفذته بقوتها البحرية، مما أدى إلى انهيار الاقتصاد الإيراني. وخوفاً من الهيمنة الشيوعية، تكتلت الاستخبارات البريطانية والأميركية للقيام بانقلاب ضد حكومة مصدق. وسقطت الحكومة وعاد الشاه ليمسك بزمام الأمور بقوة، بعد أن غادر أثناء الانقلاب.

1962-1963م: قام الشاه بثورته البيضاء بقصد إجراء إصلاح زراعي شامل، وتعديل قانون الانتخاب، وكثير من الإصلاحات الأخرى. لكنها لم تحقق ما أراد، وهاجمها آية الله الخميني في خطبه، الأمر الذي أدى إلى نفيه.

1963-1973م: شهدت إيران نمواً اقتصادياً سريعاً وازدهاراً كبيراً تزامن مع مناخ سياسي

¹ <http://ar.wikipedia.org/wiki>

الفصل الثاني: عوامل ظهور قراءة سروش وموقعها في الفكر المعاصر

مستقر نسبياً. وزادت قوتها العسكرية وأصبح لها مكانتها الدولية.

1973-1979م: ضاعف حظر النفط عائدات إيران بمقدار أربعة أضعاف، إذ بلغت 20 مليار دولار سنوياً. وهذه الثروة الجديدة سارعت الجدول الزمني للشاه لجعل إيران تلحق بركب الغرب. وأدى هذا التصميم من الشاه لتحديث إيران بين عشية وضحاها إلى حدوث انتكاسة ثقافية، وتضخم واختناقات اقتصادية، وتزايد الاستبداد في تناول هذه المشاكل الاقتصادية والسياسية والاجتماعية. فتجمع معارضة الشاه وجميع المؤسسات السياسية خلف الخميني في نهاية السبعينات وأطاحت الثورة الإسلامية بالشاه عام 1979، ومات في مصر بعد عام من نفيه. وبعد 2500 عام من الحكم الملكي تحولت إيران إلى جمهورية إيران الإسلامية. من الشاه إلى الوقت الحاضر

16/1/1979: الإطاحة بالشاه، وسفره إلى المنفى، وتعيين شهروز بختيار رئيساً للوزراء.

1/2/1979: عودة آية الله الخميني إلى إيران بعد 15 عاماً من النفي بفرنسا.

1/4/1979: الخميني يعلن إيران جمهورية إسلامية.

يناير / كانون ثان 1980: انتخاب د. أبو الحسن بني صدر رئيساً للجمهورية، لكن السلطة تظل في يد الخميني، الزعيم الروحي. ثم وقع الصدام مع علماء الدين بسبب ليبراليته فعزلوه وهرب إلى فرنسا.

مايو/ آيار 1980: بداية الثورة الثقافية في إيران، التي نتج عنها إغلاق كافة الجامعات والمعاهد العليا لمدة عامين.

4 يونيو/ حزيران 1989: وفاة الخميني، وانتخاب آية الله سيد علي خامنئي الزعيم الروحي الجديد للجمهورية الإسلامية.

23 مايو/ آيار 1997: انتخاب محمد خاتمي رئيساً للجمهورية بنسبة 69% من مجموع الأصوات. ويعد بالعمل لحقوق الإنسان، وسيادة القانون، وإفساح مجال أكبر للديمقراطية، وإعادة العلاقات مع الغرب. رد فعل المحافظين على إصلاحاته يهيئ المسرح لصراع السلطة الحالي حول مستقبل إيران¹.

¹ - <http://ar.wikipedia.org/wiki>

2- نظام الحكم في إيران

تتصف تركيبة نظام الحكم في الجمهورية الإسلامية الإيرانية¹ بالتعدد والتنوع، والتداخل، ويلاحظ الناظر في مؤسسات الحكم الإيرانية أن مؤسسة القيادة (المرشد) تلعب دوراً مفصلياً. ويبلغ عدد مؤسسات الحكم بحسب الدستور² الإيراني سبعة وهي:

أولاً: القيادة

ثانياً: الهيئة التنفيذية

ثالثاً: الهيئة التشريعية

رابعاً: القضاء

خامساً: مجلس الخبراء

سادساً: المجلس الأعلى للأمن القومي

سابعاً: مجمع تشخيص مصلحة النظام

أولاً: القيادة - المرشد (رهبر) أو ما اصطلح على تسميتها بولاية الفقه

اجتمعت للمرشد صلاحيات لم تجتمع لباقي مؤسسات الدولة مجتمعة

ينص دستور جمهورية إيران الإسلامية على أن المرشد أو القائد هو أعلى سلطة في إيران، وقد منحه الدستور السيادة السياسية والدينية.

ماهية القيادة

نصت المادة (5) من الدستور الإيراني على أن ولاية الأمة في ظل استتار الإمام تؤول إلى أعدل وأعلم وأتقى رجل في الأمة، ليدبر شؤون البلاد وفق ما جاء في المادة (107) من الدستور،

¹ - تنقسم إيران إدارياً إلى أربعة وعشرين إقليمياً ((استان Ostan)) يحكم كل منها حاكم عام ((استاندار)) وينقسم كل إقليم إلى عدد من المحافظات وتنقسم كل محافظة إلى عدد من المراكز ((بخش)) وعلى رأس كل منها حاكم يسمى ((بخشدار)) وينقسم كل مركز إلى وحدات إدارية أصغر يضم كل منها مجموعة من القرى أو الأحياء ويطلق عليها ((دهستان)) ويرأسها حاكم يطلق عليه ((دهدار)) هذا وتقوم الحكومة المركزية بتعيين حكام الأقاليم، والمحافظين، ورؤساء المراكز والمدن، ورؤساء الأحياء، ولكل من هذه الجهات الإدارية مجلسها النيابي الذي يقوم السكان بانتخابه.

<http://ar.wikipedia.org/wiki>

² - دستور جمهورية إيران الإسلامية، وزارة الإرشاد الإسلامي، ط: 1، طهران، إيران

الفصل الثاني: عوامل ظهور قراءة سروش وموقعها في الفكر المعاصر

ونصت المادة نفسها على تساوي المرشد مع عامة الشعب أمام القانون.

مؤهلات المرشد

وفق ما ورد في المادتين (5) و(109) من الدستور فإن مؤهلات من يختار لمنصب القيادة هي:

- 1- العلم ليقوم بدور المفتي في النوازل.
- 2- العدالة والمروءة.
- 2- الفقه الواسع بظروف العصر.
- 3- الشجاعة، والفطنة والذكاء، والقدرة على إدارة الأمور.

انتخاب المرشد

اختار الشعب آية الله الخميني أول مرشد للثورة الإيرانية، وبعد وفاته في عام 1989 انتخب مجلس الخبراء (المنتخب من قبل الشعب) آية الله علي خامنئي مرشداً ثانياً للثورة. ولإتمام عملية انتخاب المرشد يراجع أعضاء مجلس الخبراء كل الأشخاص المرشحين لهذا المنصب آخذين بعين الاعتبار الصفات المطلوبة والواردة في المادتين (5) و(109)، وبعد الاختيار تؤول كل سلطات ولي الأمر للمرشد المنتخب. أما في حالة توافر هذه الصفات في أكثر من شخص فإنه يختار من بينهم الأعلم في الشريعة، والأكثر خبرة بالسياسة.

ثانياً: الهيئة التنفيذية

تنقسم الهيئة التنفيذية في إيران إلى: مؤسسة الرئاسة، ومجلس الوزراء، ومؤسسة الجيش، وقوات

حرس الثورة الإسلامية تحت بند الهيئة التنفيذية تناول الدستور الإيراني ثلاث مؤسسات هي:

- 1- الرئاسة.
- 2- مجلس الوزراء.
- 3- الجيش وقوات حرس الثورة الإسلامية.

ثالثاً: الهيئة التشريعية

للهيئة التشريعية مجلسان هما:

مجلس الشورى الإسلامي، ومجلس أوصياء الدستور

الفصل الثاني: عوامل ظهور قراءة سروش وموقعها في الفكر المعاصر

تنقسم الهيئة التشريعية وفق ما ورد في الدستور إلى مؤسستين تشريعتين هما:

1- مجلس الشورى (البرلمان).

2- مجلس أوصياء الدستور.

وأضاف آية الله الخميني سنة 1988 مؤسستين لهما سلطة تشريعية في اختصاصهما هما :
مجلس تشخيص مصلحة النظام، والمجلس الأعلى لثقافة الثورة. وتبلغ مواد الدستور التي تحدثت عن
الهيئة التشريعية 29 مادة (62 - 90).

رابعاً : القضاء

خامساً: مجلس الخبراء

من أهم صلاحيات مجلس الخبراء انتخاب مرشد الثورة وإقالته

برزت فكرة إنشاء مجلس الخبراء مع بداية إعداد مسودات الدستور سنة 1979، إذ رأى آية الله الخميني أن يشكل مجلس خبراء يراجع مسودة الدستور ثم يعرضها على الشعب في استفتاء عام. انقسم رجال الثورة حول عدد أعضاء مجلس الخبراء إلى فريقين، تزعم الاتجاه الأول آية الله منتظري الذي نادى بأن يكون عدد أعضاء مجلس الخبراء 600 عضو يمثلون جميع المناطق الإيرانية، في حين رأى الفريق الثاني تحت قيادة الخميني وأغلبه من رجال الدين بأن تكون العضوية محصورة في عدد قليل حتى يتمكن المجلس من مراجعة الدستور في فترة وجيزة ليعرضه في الاستفتاء العام بعد ذلك. وقد رجحت كفة الفريق الثاني وانتخب 70 عضواً لمجلس الخبراء قاموا بمراجعة مسودات الدستور وطرحوه في استفتاء عام يوم 2 ديسمبر/ كانون الثاني 1979.

وفي عام 1982 ارتفع عدد أعضاء مجلس الخبراء إلى 83 عضواً غالبيتهم من رجال الدين. وحدد القانون أن يكون مقر واجتماعات مجلس الخبراء السنوية في مدينة قم¹، إلا إن كل اجتماعات المجلس عقدت في العاصمة طهران.

سابعاً: مجمع تشخيص مصلحة النظام

¹ - مدينة قم هي إحدى مدن الجمهورية الإسلامية في إيران والحوزة العلمية في قم تعتبر واحدة من أهم المراكز العلمية الدينية للشريعة بعد النجف. تقع على بعد 157 كم جنوب العاصمة طهران. وترتفع المدينة نحو 930 م فوق مستوى سطح البحر. يجدها من الشمال مدينة طهران، ومن الجنوب مدينة أصفهان، ومن الغرب مدينة اراك، ومن الشرق محافظة سمنان

الفصل الثاني: عوامل ظهور قراءة سرور وموقعها في الفكر المعاصر

يفصل مجمع تشخيص مصلحة النظام في الخلافات القائمة بين مجلس الشورى، ومجلس الأوصياء حول القرارات والقوانين الصادرة عن مجلس الشورى¹.

كما ينص الدستور الإيراني على حرية الاعتقاد، حيث العقائد مصونة ولا يجوز التعرض لأحد لمجرد اعتناقه عقيدة معينة، حرية الصحافة والمطبوعات مكفولة ما لم تخل بالقواعد الإسلامية والنظام العام².

لمحة عن نظرية ولاية الفقيه

"الولي الفقيه" أو "المرشد الأعلى" هما لفظا مترادفات مرتبطان بالنظرية السياسية الدينية التي أشار إليها الإمام الخميني و هي "ولاية الفقيه" إذ نشأت هذه النظرية على يد الشيخ "أحمد النقراني" مؤلف كتاب عوائد الأيام في أصول الفقه، و طبقها الإمام الخميني في سنة 1979 لأول مرة.

و شكلت تطوراً كبيراً في نظام المرجعية الدينية الذي نشأ عن الشيعة الإمامية في عصر غيبة الإمام الثاني عشر، و تقوم النظرية على النيابة العامة للفقهاء عن المهتد المنتظر الذي إن أعاد حسب الشيعة سهلاً الأرض عدلاً بعدما ملئت جوراً، و بموجب ولاية الفقيه صارت المرجعية الدينية مصدراً للإفتاء و الأحكام تطورت من مهمة الإرشاد الروحي إلى تشكيلها الروحي المتمثل في "المرشد الأعلى" للثورة الإسلامية الذي يهيمن بسلطاته الجمة على مؤسسات الدولة الإيرانية.

1

3- واقع التعليم الإيراني

تطور التعليم الإيراني :

يرجع تاريخ التعليم في إيران إلى عهد بعيد. وبعد الفتح الإسلامي، واعتناق الفرس الإسلام، انتشر التعليم الديني انتشاراً واسعاً. وظل شيوخ المسلمين لقرون طويلة يقومون بالتعليم نظير أجور زهيدة. وفي الكتابات كان الصبيان يحفظون القرآن الكريم، ويتعلمون قراءة الفارسية وكتابتها، بالإضافة إلى مبادئ الحساب ثم انتشرت المدارس في إيران في القرن الحادي عشر وساعدت على تقديم نظام تعليمي ديني في أرجاء الدولة العباسية ولم يقتصر التعليم الديني على

¹ - دستور جمهورية إيران الإسلامية، وزارة الإرشاد الإسلامي، ط: 1، طهران، إيران

² - المادة الثالثة والعشرون والرابعة والعشرون دستور إيران.

الفصل الثاني: عوامل ظهور قراءة سروش وموقعها في الفكر المعاصر

طبقة العلماء أو القضاة والمعلمين وإنما امتد إلى الحسبة والكتبة وكافة الموظفين والمثقفين . ويمكننا تتبع تطور النظام التعليمي الإيراني من خلال أربع حقبات تاريخية تركت بصماتها واضحة لتطوير التعليم الإيراني .

أ- التعليم الإيراني في القرن التاسع عشر :

لم يشهد القرن التاسع عشر أي تطور بارز لتطوير النظام التعليمي الإيراني ، إنما ركزت الجهود التي بذلت لإصلاح التعليم على التأكيد للحاجة إلى تطوير وتحديثها التعليم . وظلت المدارس خلال هذا القرن تركز على التعليم الديني وعانت الكليات والمدارس الحديثة القليلة ، أنشئت في تلك الحقبة التاريخية من ضعف مستوى طلابها ومعلميها ودخلت إيران العقد الأول من القرن العشرين وهي تفتقد البنية التحتية الملائمة من القوى المادية والبشرية لبناء نظام تعليمي حديث .¹

ب- التعليم الإيراني في النصف الأول من القرن العشرين :

صدر أول قانون تشريعي للتعليم في إيران عام 1911م الذي نص في المادة الخامسة منه على توفير تعليم إلزامي لكل طفل يبلغ السابعة من عمره. غير أنه بعد مرور ثلاثين عاماً على تطبيق القانون . وفي ضوء الإمكانيات المادية والبشرية المحدودة ، ومع الاهتمام بالكليات والمدارس الثانوية من أجل بناء قوة عسكرية ، استوعبت المدارس الابتدائية أقل من 20% من الأطفال في عمر السابعة . وكان هذا دافعاً قوياً إلى صدور قانون التعليم الإلزامي عام 1942م . وبرز السلم التعليمي في هذه الفترة متضمناً مرحلتين للتعليم هما : التعليم الابتدائي ومدته ست سنوات والتعليم الثانوي ومدته ست سنوات مقسمه إلى حلقتي الأولى تمثل المرحلة المتوسطة وتغطي ثلاث سنوات والثانية تمثل المرحلة الثانوية وتغطي ثلاث سنوات . وقد غلب على المناهج في هذه الفترة اعتمادها على حشو الذهن بالمعلومات النظرية في مقررات دراسية منعزلة بعيدة عن حاجات ومتطلبات المجتمع .

وقد تصل في بعض الأحيان إلى 15 مادة دراسية وترتب على ذلك اهتمام الطالب بالحفظ ، سبحت قيمة المعرفة أهم من تطبيقاتها ... وشهدت هذه الفترة الاهتمام بفصول نحو الأمية

¹ - نظام التعليم في إيران ، ط 1 ، و. نظام التعليم في إيران ، كلية التربية ، قسم التربية ، جامعة الملك سعود ، المملكة العربية السعودية ، 1412 - 1992م ص

الفصل الثاني: عوامل ظهور قراءة سروش وموقعها في الفكر المعاصر

وتعليم الكبار لتزويد الدارسين بالتدريب الفردي والاجتماعي المناسب للمواطن الصالح , كذلك فتحت المدارس الثانوية الليلية لإتاحة الفرصة لمن فاتهم ذلك النوع من التعليم في الفترة النهارية .¹

ج- التعليم الإيراني خلال الفترة من 1951م إلى 1975م (برنامج الثورة البيضاء):

شهد العقد الخامس من العقد العشرين تبني خطة سباعية لتنمية التعليم لعبت المساعدات والتقنية الأمريكية دورا بارزا في تنفيذها , وظهرت الأفكار الأمريكية واضحة في كافة جوانب العملية التعليمية , وفي عام 1963 قدم الشاه محمد رضا بملوي إلى الشعب برنامج الثورة البيضاء , والبرنامج سلسلة متماسكة من الإصلاحات الأساسية الهادفة إلى حل المشكلات الرئيسية التي تواجه المجتمع الإيراني حلا جذريا , وتميزت هذه الفترة بالاهتمام بالتخطيط التربوي , حيث نفذت خطة التنمية الثالثة (1967/62م) وخطة التنمية الرابعة (1972/67م) لربط فرجات النظام التعليمي باحتياجات القوى العاملة في المجالات المختلفة , وشهدت هذه الفترة تطبيق السلم التعليمي الجديد (5-3-4) وبرزت المرحلة المتوسطة في هذا السلم مرحلة مستقلة لها أهدافها الخاصة , وركزت إصلاحات الثورة البيضاء في مجال التعليم على محور الأمية وتعليم الكبار , وكذلك الاهتمام بالتعليم العالي .²

د - التعليم في ظل الجمهورية الإسلامية:

يرى الإيرانيون أن الثورة الإسلامية (1979م) تعد الحدث الجوهري في تاريخ إيران المعاصر حيث استطاعت الثورة الإسلامية بزعامة آية الله خميني القضاء على حكم البهولية وإخراج الشاه من إيران بلا عودة في 15 يناير 1979 م , وقد صدرت في هذه الفترة عدة تشريعات لتنظيم التعليم العام وتخفيض بدء سن التعليم من السابعة إلى السادسة , ومدة فترة التعليم الإلزامي إلى ثمان سنوات لتغطي المرحلتين الابتدائية والمتوسطة , وفي هذه الفترة أعيد النظر في المناهج الدراسية , وتم فحص المقررات الدراسية لتضمينها ما يدعم العقيدة الإسلامية , وحذف ما يتعارض مع إنماء الشعور الديني والقيم الخلقية والاجتماعية , كما أعيد تنظيم التعليم العالي , ووجهت العناية إلى إعداد المعلم وتفويض بعض الاختصاصات إلى الإدارات التعليمية المحلية.

¹ - نظام التعليم في إيران ، المرجع السابق.

² - المرجع نفسه

2-التحديد في التعليم

يمثل ابتكار واكتشاف بدائل جديدة لنظام التعليم القائم أو لبعض عناصره (نظمه الفرعية) تكون أكثر كفاءة وفعالية في حل مشكلاته وتلبية حاجات المجتمع الذي يوجد فيه والإسهام في تطويره . وقد شهد النظام التعليمي بعد الثورة الإسلامية عدة تجديدات تربوية حيث ورث نظاماً تعليمياً ذا صلة وثيقة بالماضي ولا تتلاءم مع صبغة الحاضر الجديد وآمال المستقبل المنشود ، ومن ثم أصبح من الأمور الضرورية السعي إلى إصلاح النظام التعليمي ليفي بمتطلبات النظام الجديد وذلك من خلال القيام بثورة ثقافية تاق إليها كل فرد في موقع السلطة . ولعله من المناسب في هذا المقام ذكر بعض التجارب الإيرانية في التعليم ومنها :

1. برنامج " كاد " : إن " كاد " الذي يشكل اسمه اختصاراً لكلمتي " كارا " و " دانس "

أي العلم والعمل - هو برنامج لتعريف التلاميذ بالصناعات والحرف . بحيث يشترك كل تلميذ يوماً من كل أسبوع في هذا البرنامج ، كما أنه خلال السنة الدراسية يصرف من سنته شهراً في تعليم الفنون المختلفة في المعامل والورش ، وبذلك يتعلم التلاميذ بعد إنهاء دروسهم فناً أو حرفة ، لها تأثير في مستقبلهم ، وفي الاكتفاء الذاتي للوطن . وهذا البرنامج خاص بطلاب وطالبات الصف الأول والثاني ثانوي .

2. برنامج الحوزة العلمية : الحوزة العلمية تسمية عربية تطلق على المكان أو الناحية ، التي

تخصص للدروس والتحصيل . وتبعاً للأصل اللغوي للكلمة ، فإن الحوزة يمكن أن تخصص لمختلف أوجه النشاط الإنساني ، ولكن الكلمة ارتبطت في لغة الخطاب الشيعي بتلقي العلم ، حتى بات مفهوماً تلقائياً أن الحوزة لا بد أن تكون علمية . والحوزة العلمية لدى الإيرانيين وصف ينصرف إلى مدينة قم كلها ، باعتبارها ساحة لتلقي العلم في عدد من المدارس الدينية والمساجد هي مقر الدراسة والإقامة للطلاب في الحوزة العلمية وكانت الدراسة مقصورة على طلاب دون الطالبات إلى أن الحميني بدعوته إلى توسيع مواصلة التعليم الديني أمام البنات وضع اللبنة الأولى " لحوزة النساء " في عام 1986م¹.

¹ - ولتفاصيل يمكن الرجوع لمتولى ، مصطفى محمد ، نظام التعليم في إيران ، المرجع السابق .

2- الحوزة العلمية

لعل الإحاطة بالحديث عن تاريخ ونشوء وتطور الحوزة العلمية يساعد في التعرف على فهم الإشكالات التي تعاني منها المنظومة الدينية الشيعية في شقها المعرفي، ومن ثمة معرفة سبب اهتمام سروش بالمعرفة الدينية كما سنرى في المباحث القادمة .

أهم المدارس الشيعية

1- مدرسة الكوفة: ظهرت من اواسط القرن الثاني (مرحلة حياة الامام الصادق (عليه السلام)) واستمرت إلى الربع الأول من القرن الرابع .

2- مدرسة قم: ظهرت من الربع الأول من القرن الرابع واستمرت إلى النصف الأول من القرن الخامس (أيام السيد المرتضى وشيخ الطائفة الطوسي) .

3- مدرسة بغداد: وظهرت من النصف الأول للقرن الخامس إلى احتلال بغداد من قبل المغول سنة 656 هـ.

4- مدرسة الحلة: وظهرت من احتلال بغداد، واستمرت إلى حياة الشهيد الثاني عام 965 هـ.

طريقة التدريس

إن الكيفية المتبعة في التدريس في الحوزة العلمية بصورة عامة هي واحدة في جميع مراكز الشيعة وإن اختلفت بعض الشيء في زماننا الحالي وليس هي على شاكلة الطرق المتبعة في الأنظمة التربوية التي نألفها هذه الأيام.

فهي دراسة لا تعتمد على أساس نظام الصفوف وهي فردية تتم على شكل حلقات تمارس اليوم كما بدأت منذ عهد الشيخ الطوسي، وليس هناك نظام للامتحانات أو لمنح الشهادات كما هو متعارف عليه اليوم في الكثير من المدارس الحديثة، وإنما يترك للطالب اختيار الكتاب الذي يريد دراسته، والأستاذ الذي يتلقى من علومه، وحتى مكان الدرس وزمانه فإنه يتم الاتفاق عليه بين التلميذ والأستاذ.

ولقد شهدت الحوزة العلمية خلال العقود الأربعة الماضية دعواتٍ لتطوير هذه الطرائق في التدريس فيما وجدنا في المقابل إصراراً على ضرورة إبقاء الأسلوب في الدراسة كما هو. وبين هذا الاتجاه وذاك وقف فريق يدعو للجمع بين الأسلوبين.

المراحل الدراسية في الحوزة العلمية

تتم الدراسة في الحوزة العلمية في ثلاث مراحل¹:

- سطح المقدمات : ويسمى الطالب في هذه المرحلة (طالباً أو مبتدئاً) ومدت الدراسة في هذه المرحلة خمس سنوات .
- سطح المتوسط : ويسمى الطالب في هذه المرحلة بل إنه يلقب (ثقة الإسلام) ومدة الدراسة في هذه المرحلة ثلاث أو أربع سنوات .
- سطح الخارج : وهذه المرحلة اشبه بمرحلة الدراسات العليا وليس هناك فترة محددة لإنجازها وإذ أنهى الطالب دراسة هذه المرحلة يلقب (حجة الإسلام) وإذا أجزى للاجتهد فإنه يحمل لقب (آية الله) وإذا بدأ يمارس عملية الاجتهاد في حلقات الدروس ويؤسس قاعدة شعبية له في الحوزة فإنه يصبح " آية الله العظمى " أما إذا اتسعت دائرة مقلديه وثبت قواعده بسلوكه وعلمه بين جماهير الشيعة ، فإنه يصبح مرجعاً للتقليد مع احتفاظه بلقب آية الله العظمى.

¹ http : llwww,iranemen.com.ye/ieducate.htm نظام التعليم في ايران

المرحلة الأولى (المقدمات)

يقتصر الطالب في الدور الأول على دراسة النحو والصرف والعلوم البلاغية والعروض والمنطق والفقهاء وأصول الفقه وبعض النصوص الأدبية.¹

¹ - من الكتب الدراسية المتعارف عليها في هذه المرحلة

في النحو والصرف:

الأجرومية : لمؤلفها عبد الله بن يوسف بن أحمد بن هشام المتوفى عام 761 هـ/1359 م.

قطر الندى وبل الصدى : لابن هشام الأنصاري.

ألفية ابن مالك مع شرحها : ولها أكثر من شرح منها شرح ابن مالك، وقد شرح أرجوزة أدبية وتسمى في الأوساط العلمية شرح ابن الناظم (أي الناظم للأرجوزة) ولعله أفضلها. ومنها شرح ابن عقيل الهذلي.

في البلاغة والمعاني والبيان:

المطّول : لمسعود بن عمر بن عبد الله التنفازاني المتوفى عام 791 هـ/1388 م.

جواهر البلاغة : لأحمد بن إبراهيم الهاشمي، وهو من أدباء مصر توفي فيها عام 1362 هـ/1943 م

في المنطق:

الحاشية : لملا عبد الله.

تحرير القواعد المنطقية في شرح الرسالة الشمسية : لقطب الدين الرازي المتوفى عام 766 هـ/1365 م.

كتاب المنطق : وقد استعاض الطلاب في الفترة الأخيرة عن هذين الكتابين بكتاب المنطق للشيخ محمد رضا المظفر، وهو أحد

علماء النجف توفي عام 1383 هـ/1961 م.

من الكتب الدراسية المتعارف عليها في هذه المرحلة

في النحو والصرف:

الأجرومية : لمؤلفها عبد الله بن يوسف بن أحمد بن هشام المتوفى عام 761 هـ/1359 م.

قطر الندى وبل الصدى : لابن هشام الأنصاري.

ألفية ابن مالك مع شرحها : ولها أكثر من شرح منها شرح ابن مالك، وقد شرح أرجوزة أدبية وتسمى في الأوساط العلمية شرح ابن الناظم (أي الناظم للأرجوزة) ولعله أفضلها. ومنها شرح ابن عقيل الهذلي.

في البلاغة والمعاني والبيان:

المطّول : لمسعود بن عمر بن عبد الله التنفازاني المتوفى عام 791 هـ/1388 م.

جواهر البلاغة : لأحمد بن إبراهيم الهاشمي، وهو من أدباء مصر توفي فيها عام 1362 هـ/1943 م

في المنطق:

الحاشية : لملا عبد الله.

تحرير القواعد المنطقية في شرح الرسالة الشمسية : لقطب الدين الرازي المتوفى عام 766 هـ/1365 م.

كتاب المنطق : وقد استعاض الطلاب في الفترة الأخيرة عن هذين الكتابين بكتاب المنطق للشيخ محمد رضا المظفر، وهو أحد

علماء النجف توفي عام 1383 هـ/1961 م.

المرحلة الثانية (دراسة السطوح)

في الدور الثاني يتفرغ الطالب لدراسة الكتب الاستدلالية الأصولية والفقهية والفلسفية. وأسلوب الدراسة المتعارف عليه في هذا الدور هو أن يحصل الاتفاق على الكتاب المتخصص بهذا الفن أو ذلك. فيقرأ الأستاذ مقطوعاً من الكتاب ثم يشرح الموضوع بما يزيل عنه الغموض والإبهام، ثم يستعرض بعض النقوض التي ترد عليه ويستمع بعد ذلك لما يثيره الطلبة من تعليقات، فيصحح آرائهم إذا كانت بحاجة إلى التصحيح، أو يتنازل عنها إذا كانت آراؤهم جديرة بذلك. وتتسم هذه المرحلة الدراسية بالطابع الاستدلالي.¹

المرحلة الثالثة (مرحلة البحث الخارج)

سميت المرحلة الثالثة بمرحلة البحث الخارج لأن الدراسة فيها تتم خارج نطاق الكتب التي يعتمدها الأستاذ في تحضير مادته في مرحلة البحث الخارج. ينتقل الطالب في الجامعة النجفية إلى الدور الأخير من حياته الدراسية، بعد أن وقف على هذه الآفاق الرحبة من الفكر الإسلامي.

¹ - من الكتب الدراسية المتعارف عليها في هذه المرحلة في الفقه

الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية : الأصل للشيخ محمد بن جمال الدين مكّي العاملي . المشهور بالشهيد الأول , استشهد عام 786 هـ/ 1384 م . والشرح للشهيد الثاني زين الدين الجبعي العاملي المشهور بالشهيد الثاني المستشهد عام 965 هـ . المكاسب : للشيخ مرتضى بن محمد أمين التستري الأنصاري المتوفى عام 1281 هـ/ 1882 م . وهو ثلاثة أقسام "المكاسب المحرمة، والبيع، والخيارات" .

في الأصول

كفاية الأصول : للشيخ محمد كاظم الخراساني المعروف بالأخوند المتوفى عام 1329 هـ/ 1908 م .

الرسائل (فرائد الأصول) : للشيخ الأنصاري صاحب المكاسب .

دروس في علم الأصول للسيد الشهيد محمد باقر الصدر .

أصول الفقه : للعلامة الشيخ محمد رضا المظفر صاحب كتاب المنطق .

في الفلسفة

تجريد الاعتقاد : لنصير الدين الطوسي المتوفى عام 672 هـ/ 1273 م ..

بداية الحكمة ونهاية الحكمة : وقد اعتاد الطلاب في العقدين الأخيرين على دراسة بداية الحكمة ونهاية الحكمة للسيد محمد

حسين الطباطبائي (صاحب التفسير الميزان) .

الحكمة المتعالية في شرح الأسفار العقلية الأربعة للملا صدرا .

شرح المنظومة للملا هادي السبزواري .

http : llwww,iranemen.com.ye/ieducate.htm من موقع التربية والتعليم الايراني

مسئولية الطالب في هذه المرحلة

في هذا الدور الدراسي، تقع مسؤولية التحضير والإعداد على الطالب نفسه، من غير أن يتقيد بمصدر علمي خاص فيقوم الطالب - بنفسه قبل أن يحضر المحاضرة - بإعداد مادة المحاضرة من فقه وأصول أو تفسير، ثم مراجعة أقوال العلماء في هذه المادة أو تلك وما يمكن أن يصلح دليلاً لها، وبما يمكن أن يناقش به هذا الدليل، ثم يحاول الطالب أن يستخلص لنفسه رأياً خاصاً في هذه المسألة.

فإذا فرغ من هذا الإعداد حضر البحث الخارج، والبحث الخارج حلقات دراسية يقوم برعايتها كبار علماء الحوزة العلمية وقد يكون هناك أكثر من حلقة في نفس الوقت، فيختار الأستاذ بحثاً فقهياً أو أصولياً أو بحثاً في تفسير القرآن أو في الحديث النبوي يلقيه على شكل محاضرات وقد تكون للأستاذ (المجتهد) محاضرتان في اليوم، فتخصص المحاضرة الصباحية للفقه مثلاً وتكون مادة أصول الفقه موضوعاً للمحاضرة المسائية أو العكس وهناك من الأساتذة المجتهدين من يقتصر على هذه المادة أو تلك.¹

شهادة الاجتهاد

عندما يبلغ الطالب مرحلة الاجتهاد، ويطمئن الأستاذ إليه في البحث والاستنباط وصياغة الدليل والجمع بين الأحاديث ووجوه الرأي ومناقشة الأقوال يشهد له بالاجتهاد، فينتقل الطالب بعد قطع هذه المرحلة الطويلة التي تستغرق مما يقارب الربع قرن (خمس وعشرون سنة)، يستقل بالاجتهاد وإبداء الرأي والتوجيه، وخلال هذه الأدوار يتعاطى الطالب أطرافاً من الثقافات الأخرى التي لا تتصل برسالته في الصميم، كما لا تكون غريبة كذلك عن حقول اختصاصه كالحساب والفلك والنجوم إن شاء ذلك وإن اعترض أخيراً عن -دراستها بظروف ليس محل ذكرها الآن.

ألقاب الحوزة

هذه الألقاب في الحوزات العلمية التابعة لمذهب الشيعة تدل على مرتبة علمية معينة يعينها المرجع الديني أو شخصيات معترف بعلميتهم في الحوزات العلمية.

وهذه الألقاب كالتالي :

¹ - http://www.iranemen.com.ye/ieducate.htm التعليم في ايران

الفصل الثاني: عوامل ظهور قراءة سروش وموقعها في الفكر المعاصر

- 1- العلامة: يطلق العلامة في كتب الفقه على الحسن بن يوسف بن المطهر الحلي المتوفى سنة 726 هـ صاحب كتاب إرشاد الأذهان والرسالة السعدية وتبصرة المتعلمين وتحرير الأحكام وتذكرة الفقهاء وقواعد الأحكام ومختلف الشيعة ومنتهى المطلب ونهاية الأحكام وغيرها من الكتب وكان مرجعاً من مراجع الطائفة.
- 2- المحقق: يطلق في كتب الفقه على أبو القاسم نجم الدين جعفر بن الحسن الحلي المتوفى سنة 676 هـ صاحب كتاب شرائع الإسلام والمعتبر وغيرها وكان من مراجع الطائفة.
- 3- المحقق الحجة: يطلق على كل من لديه المقدرة العلمية على تحقيق المطالب العلمية، والحجة هو كل من لديه القدرة على نقل الأحكام الشرعية واستخراجها من مظانها ونقلها إلى طالبها فيكون قوله حجة عليهم.
- 4- آية الله العظمى: لقب يطلق على كل من وصل إلى رتبة الاجتهاد وأشير له من قبل بعض أهل الخبرة بالأعلمية.
- 5- حجة الإسلام: (كما في الحجة).
- 6- المحقق الكبير: يطلق على من اشتهر بالتحقيق.
- 7- زعيم الحوزة العلمية: من المتأخرين تطلق على السيد الخوئي الذي تصدّر زعامة الحوزة.
- 8- زعيم الطائفة: تطلق على كل من أجتهد وأشتهر بالأعلمية في زمانه حتى دان له الآخرون بالفضل.
- 9- ثقة الإسلام: تطلق على المحدث محمد بن يعقوب الكليني صاحب كتاب الكافي.
- 10- علم الهدى: تطلق على علي بن الحسين المرتضى الذي كان مرجعاً للطائفة.
- 11- المفيد: لقب لمحمد بن محمد بن النعمان كان من مراجع الطائفة.
- 12- شيخ الطائفة يطلق على محمد بن الحسن الطوسي وكان من مراجع الطائفة.

13- المرجع الأعلى: يطلق على نفس من يطلق عليه آية الله العظمى. ويطلق أيضا على المرجع المقلد من كل أو أغلب الطائفة.¹

وبعد عرض هذا السرد عن نظام الحكم الإيراني و علاقته بالنظام التعليم وخاصة الحوزة وهي المسؤولة على تخريج علماء الدين، ومن ثمة نفهم لماذا يدعو سروش الى اصلاح المنظومة المعرفية الإيرانية وهذا من خلال إعادة النظر في المفاهيم التي تتأسس عليها المنظومة المعرفية الدينية الإيرانية أو بعبارة أخرى إعادة قراءة المصادر المعرفية الدينية حتى تسمح بزحزحة السلطة الفعلية في إيران عن موقعها وخاصة وهي تحكم من خلال اعتمادها على السلطة الدينية. ونكاد نجزم أنها أهم عامل من عوامل دفعت بسروش للدعوة لإعادة قراءة الموروث الديني، قراءة على نسق قراءة المصادر الدينية الغربية .

بالبرادينغ :

من خلال السيرة الذاتية والتي عرضتها في الفصل الأول، نلاحظ أن سروش قد تم لقائه بالغرب، عن طريق الذهاب للدراسة في جامعاته، فكان تعرفه على الغرب، من خلال أرقى المؤسسات العلمية في الغرب وبمقارنة الوضع المعرفي والاجتماعي والثقافي في إيران، فالهوى واسعة جدا، ومن ثمة من دون ما يشعر، فقد نمى في وعيه أفضلية النموذج الغربي، وهذا له تأثيره على مسيرة سروش. وهذا من خلال طلبه استبدال معايير الدينية بالمعايير الحديثة والمستمدة من المعيار الغربي للأمر، فهو عند تقديمه لأي فكرة فإنه يقوم بإعطاء مفهومها لذا الغرب، ثم يقوم اعطاء تصورها عند الطبقة العلمية الدينية، ثم يعلل اختياره للمفهوم بأنها الواقع وكأننا مجبرين للانسحاق للواقع المفروض، فمثلا في المعيار يذكر " إن غالبية الناس يعيشون التبعية، فلو كان ابن سينا هو القائد فإنهم يقبلون رأيه ويتبعونه، ولكن بالنسبة للناس في هذا الزمان فالمجلسي² هو معلمهم متبرون رأيه هو المعيار. وأما لماذا صار المجلسي معلماً للناس لا ابن سينا والملا صدرا؟ فينبغي البحث عن أسبابه في مطاوي تاريخ السياسة والسلطة. فإن السر لا يكمن في حقائيقه بل في

¹ - التعليم في إيران الحوزة تحوز الثقة، نشر في 23 مارس 2002م <http://www.bab.com>، يونيو 2013 -

07:27 مساء/

² - لمجلسي، من المحدثين الكبار في القرن العاشر والحادي عشر، أي في الدولة الصفوية، وقد كتب الجامع. «بحار الأنوار» في «110» وقد كان المجلسي مخالفا للفلسفة ولذلك أنكر حمل الكلمات مثل، روح ونفس، على المعاني غير المادية. سروش، الصراطات المستقيمة، ص 172.

الفصل الثاني: عوامل ظهور قراءة سروش وموقعها في الفكر المعاصر

القدرة التي تقف وراءه. فما نرى من ظهور الماركسية من كُم اللينينية، فليس ذلك بسبب أن اللينينية تمثل أصح تفسير ورؤية للماركسية، بل لأن لينين استلم زمام السلطة. والشيعنة يرون أن فرقة أهل السنة والجماعة وليدة أسباب سياسية، ومن جهة أخرى فإن أهل السنة يعتقدون أيضاً بأن المذهب الشيعي وليد مثل هذه الأسباب والعلل. ألا ينبغي أن تفتح هذه الأمور بصائرنا على زيادة مذهب معين أو فكرة ارتدوكسية خاصة في أجواء المجتمع لا تتصل بشكل مباشر بصدق هذه العقيدة والفكرة وحقانيتها بل تخفي وراءها أسباباً وعللاً أخرى.¹ وهو يتبنى الفرضية التي تقول بأن السلطة والقوة هي من تقف وراء نجاح أو فشل فكر ما، مع أن الله تعالى يقول ان الأرض يرثها عباد الصالحين .

ونرى تأثر سروش بالرؤية الكونية الغربية بتبني مفاهيم الغرب فمثلاً يذكر التقليد ومفهومه حيث يقول "الرؤية التقليدية للعالم والكون «أي التصورات التي كانت تكون الذهن البشري عن الطبيعة، والإنسان، الله، التاريخ، اللغة، المجتمع، السعادة، اليقين، العقل، المعرفة وأمثال ذلك» تنعكس على نمط إدراك وفهم الدين بتلك الكيفية الخاصة كما هو حال التناسب بين الرؤية الكونية للإنسان الجديد ومعارفه الدينية الجديدة. وطبعاً فإن كل تفسير يكون معتبراً في نظر القائلين به كاعتبار التفاسير الأخرى بالنسبة للقائلين بها."².

وهنا نلاحظ من كلامه أنه يتبنى المفهوم الغربي في تقسيمه الرؤى الى رؤيتين رؤية تقليدية ورؤية حديثة، ونحن نعلم ان هذه الرؤية هي صنعة الحضارة الغربية .

وكما نلاحظ تأثره بالرؤية الغربية و سعيه الدفاع عن الطروحات التي يتبناها النظام الليبرالي وهو نظام غربي وذلك من خلال نقلنا لبعض الطروحات التي تعرض لها في ما يخص مزايا النظام الليبرالي .

1- مفهومه لليبرالية

يضيف سروش عند حديثه عن الليبرالية وصعوبة تعريفها حيث يقول "إن بعض المفكرين يعتقدوا أنه لا يمكن صياغة تعريف منسجم وجامع ومتفق عليه عن الليبرالية، لأن الليبرالية عاشت تحولات عميقة طويلة تاريخها. ولذلك فلعل من الأفضل أن نتحدث عن الخصوصيات المهمة أو المعطيات الأساسية لليبرالية، فمطالعة هذه الخصوصيات والمعطيات يرشدنا إلى الكثير

¹ - عبد الكريم سروش، كتاب بسط التجربة النبوية، مرجع سابق، ص 274.

² - سروش، الصراطات المستقيمة، مرجع سابق، ص 163.

الفصل الثاني: عوامل ظهور قراءة سروش وموقعها في الفكر المعاصر

من المفاهيم التي تعد هذه الأيام من بديهيات الفلسفة السياسية والعمل السياسي بينما كانت فيما قبل عصر الليبرالية من المفاهيم المشكوكة والمطرودة، وقد أثمر سعي وجهاد المفكرين الليبراليين في ترسيخ هذه المفاهيم في الأذهان والعقول بحيث تحولت إلى مفاهيم بديهية ، وبعض هذه المفاهيم عبارة عن: مفهوم العقد الاجتماعي، مسؤولية الدولة في مقابل مطالبات الناس، الحقوق الفطرية والطبيعية للناس، أصل المنافسة، الحرية، والفردية، والشك في دائرة المعرفة البشرية «أي اعتماد أصل عدم عصمة الإنسان من الخطأ»، طرد ظاهرة الاشراف والنبلاء، حياد الدولة تجاه الايديولوجية، المداراة والتسامح في التعامل الفردي والاجتماعي للناس. وحتى المذاهب والتيارات الفكرية الاخرى المخالفة لليبرالية من قبيل الاشتراكية والمدارس المحافظة والشمولية لا تعارض هذه الأفكار الليبرالية رغم أنها تختلف في المفهوم الذي تراه لهذه المقولات أو تحددها باطر معينة. فاختلاف هذه المذاهب مع الليبرالية بشأن قضايا من قبيل الملكية الخاصة، استمرار أو زوال الطبقة البرجوازية ومستوى تدخل الدول في الاقتصاد والثقافة، رجحان المساواة على الحرية أو العكس، الفردية المفرطة، ميزان الاعتماد على التقاليد، سعة أو ضيق مصاديق البلورالية وأمثال ذلك.¹

2-عوامل ظهور الليبرالية حسب قراءة سروش

ظهور الليبرالية في الغرب ربما كان بمثابة ردة فعل في مقابل الدين، ولكن هذا الكلام بلا شك ناقص ويحتاج إلى تكملة فإن المجتمع الغربي بقي إلى نهایات القرون الوسطى مجتمعا يعيش التعادل والتوازن، أي أن الأخلاق والدين والسياسة والاقتصاد والفلسفة والعلم في هذا المجتمع متوازنة ومتناسبة فيما بينها وتنطبع جميعها بطابع الاسطورة والاستبداد والحصرية. فالدين كان يمثل المنبع الوحيد للمعرفة، وكان النظام السياسي استبداديا، أما الاقتصاد فمعظمه بيد الاقطاعيين وملاك الأراضي الواسعة، وقد كانت الأخلاق والحقوق تخدم هذا النظام السياسي والاجتماعي، وكانت الفلسفة والمعرفة متناغمتين ومتجانستين مع هذا النظام ومع مفردات ومفاصل هذا الكلي، وأما العلم فكان يمهّد سبل التصرف في هذا العالم والإنسان.

وقد برزت الليبرالية كردة فعل مقابل كل هذا الوضع، فعملت على خلخلة التوازن في أجزاء

¹ - سروش، الصراطات المستقيمة، المرجع السابق، ص251.

الفصل الثاني: عوامل ظهور قراءة سروش وموقعها في الفكر المعاصر

هذا العالم وأركانه. و حيث قامت الليبرالية بإفراغ سلة التفاح «كما يقول ديكرت¹» وأخذت تفحص التفاحات واحدة بعد الأخرى ثم تعيد التفاحات السالمة فقط إلى السلة. وهكذا كان ظهور الليبرالية قد نسف الاستبداد السياسي والديني والاقتصادي على السواء وجاءت العلوم والفلسفة الحديثة لنصرة هذا الوضع الجديد وشيدت صرح الحضارة الجديدة في الغرب، بمعنى أن الليبرالية قامت بتغيير الأخلاق والدين والسياسة وغيرها، بل إن هذا التغيير بنفسه اطلق عليه اسم الليبرالية وتم بناء عالم جديد بموازات جديدة يدور حول محور الإنسان الجديد².

إن التواريخ التي تتحدث عن الليبرالية تتفق على أن الليبرالية كانت بمثابة ردة فعل حيال استبداد الكنيسة. إن استبداد الكنيسة كان يمتد في جذوره وأسبابه إلى علل معرفية فضلا عن العوامل الاقتصادية والسياسية، وهذه العلل المعرفية عبارة عن يقين الكنيسة أنها على حق وأن تفسيرها للدين هو التفسير الصحيح والحق المطلق، ولن يكثرث رجال الكنيسة برضى عامة الناس أو احترام العقل الجمعي، فكانوا يرون أن السيطرة على الجماهير يمكن أن يتيسر بدون موافقتهم، أو مطالبتهم بالإيمان والتعبد بأدوات الاكراه. فيكفي أن يؤمن رجال الدين بهذه الحقيقة وهي أن آراءهم ومواقفهم مطابقة للحق ليدعوا الناس إلى الاذعان والطاعة لهم طوعا أو كرها.

إن يقين رجال الكنيسة بمشروعيتهم وحقانيتهم لم يكن هو العامل الوحيد الذي أثار الليبرالية عليهم، فالحدث المهم الذي أدى إلى تسريع الحركة وتشديد المعارضة هو ظهور العلوم والمعارف الجديدة والاكتشافات العلمية على التوالي مما أحدث ظاهرة تزلزل الإيمان بالأفكار الدينية. فقد

¹ -رينيه ديكرت (31 مارس 1596 - 11 فبراير 1650)، فيلسوف، ورياضي، وفيزيائي فرنسي، يلقب بـ"أبو الفلسفة الحديثة"، وكثير من الأطروحات الفلسفية الغربية التي جاءت بعده، هي انعكاسات لأطروحاته، والتي ما زالت تدرس حتى اليوم، خصوصا كتاب تأملات في الفلسفة الأولى (1641م) الذي ما زال يشكل النص القياسي لمعظم كليات الفلسفة. كما أن لديكرت تأثير واضح في علم الرياضيات، فقد اخترع نظاما رياضيا سمي باسمه وهو نظام الإحداثيات الديكارتية، الذي شكل النواة الأولى لهندسة التحليلية، فكان بذلك من الشخصيات الرئيسية في تاريخ الثورة العلمية. وديكرت هو الشخصية الرئيسية لمذهب العقلانية في القرن 17 م، كما كان ضليعا في علم الرياضيات، فضلا عن الفلسفة، وأسهم إسهاما كبيرا في هذه العلوم، وديكرت هو صاحب المقولة الشهيرة:

² - سروش، الصراطات المستقيمة، المرجع السابق، ص 257

الفصل الثاني: عوامل ظهور قراءة سروش وموقعها في الفكر المعاصر

أدى الصراع بين الكنيسة وبين الكثير من علماء الأحياء والفلك، والفيزياء، إلى نمو عنصر التشكيك في تعاليم الكتاب المقدس وفي حقانيته. وأدى نقد الكتاب المقدس وترجمته إلى لغات مختلفة أن يتوفر الجميع على معرفة مضمون التعاليم الدينية وظهور المذهب البروتستانتي والاعلان عن أن كل فرد يمكنه أن يكون رجل دين لنفسه ويتحرك بنفسه في خط الانفتاح على الله، فهذه الامور كانت من أسباب تقوية موقف الليبرالية في مقابل الكنيسة. وهنا نرى أن للفردية المعرفية دورا مهما في هذا المجال، حيث إن الفردية البروتستانتية، التي ترى أن كل فرد ينبغي أن يتعامل لوحده مع الله، تتطابق مع النظرية الليبرالية.¹

إن التحولات التي طرأت على الليبرالية كانت بحيث يمكن اعتبار الاشتراكية امتدادا طبيعيا ومنطقيا لليبرالية، فلو نظرنا إلى تاريخ الليبرالية لوجدنا أن ظهور اليمين الجديد يمثل مرحلة وسط بين الليبرالية التقليدية والاشتراكية التقليدية. من حيث إن الليبرالية التقليدية تهدف إلى عدم تدخل الدولة أو الحد من تدخلها إلى الحد الأدنى، أما اليمين الجديد فإنه يطالب بتدخل الدولة ويهدف من ذلك توفير الأرضية اللازمة للانفتاح على الحرية والاستفادة منها بصورة صحيحة، أما الاشتراكية فتريد تدخل الدولة في امور الاقتصاد بالحد الأقصى. وعلى هذا الأساس يمكننا اعتبار الليبرالية التقليدية والاشتراكية التقليدية وجهان لعملة واحدة أو طرفي خيط يربط بينهما رابط. كان هذا على نحو الإجمال. ويحمل سروش القول في الليبرالية ويقسمها إلى ثلاث أضلاع أو ثلاث أبعاد هي :

1 . الليبرالية الاقتصادية.

2 . الليبرالية السياسية.

3 . الليبرالية المعرفية.

¹ - سروش، الصراطات المستقيمة، مرجع سابق، ص256

الفصل الثاني: عوامل ظهور قراءة سروش وموقعها في الفكر المعاصر

وهذه الاضلاع الثلاثة تشكل مثلثا كاملا يعتمد أحدها على الآخر. فالليبرالية تطالب

بالتحرر، بل إنها تعتبر «مذهبا للتحرر»، وقد تعمدت هنا أن تستخدم مفردة «التحرر» بدل مفردة «الحرية»، لاشير إلى «الحرية السلبية»، وتعني رفع الموانع، فالسمة المميزة لليبرالية التقليدية في بداية أمرها أنها كانت تسعى لرفع الموانع وإزالة العقبات من أمام رأس المال، الحقوق السياسية للأفراد، نمو المعرفة. أما الليبرالية الاقتصادية فإنها تريد تحرير الرساميل وأرباب الثروة وبالتالي تحرير المجتمع من شر الارستقراطية الاقطاعية.¹

- الليبرالية السياسية: فتسعى إلى تقنين سلوكيات أرباب السلطة والسياسة ليكونوا مسؤولين أمام مطالب الجماهير وكذلك اشراف الناس وأفراد المجتمع في تقرير مصيرهم، بمعنى أنها تهدف إلى تحرير الناس من الاستبداد السلطوي والاقطاعي، ومن أجل نيل هذا الهدف تحركت على مستوى المطالبة بالحقوق الفطرية الثابتة للإنسان. ومن هنا يعتبر «جون لوك» أحد منظري الليبرالية، لأنه كان يؤكد بجدية على حقوق الإنسان، وفي الواقع أن جون لوك هو الذي طرح مسألة «الإنسان المحق» في مقابل الإنسان المكلف الذي كان سائدا في الذهنية الدينية.

- الليبرالية المعرفية: فقد انطلقت لتعارض الاستبداد الديني وتؤكد هذا البعد من أبعاد الليبرالية على تحرير الذهنية البشرية من الجزميات والخرافات والأصنام الفكرية وأفضت إلى سلطة العقل والتفكير. إن الليبرالية المعرفية تعارض احادية مصادر المعرفة وكذلك عارضت هذه الليبرالية الاقتدار السياسي الذي يقوم على أساس الحقوق والواجبات المستوحاة من مصدر الدين فقط. فالكثير من فلاسفة الليبرالية في عصر التنوير كانوا معرفيين، وكان أهم انجاز لهؤلاء أنهم رفعوا مستوى اعتبار اليقين إلى مراتب سامية تجعله صعب الحصول، فالكثير من البديهييات التي كان الناس في السابق يتصورون أنها بديهييات كشفت عن كونها غير بديهية وغير يقينية، وكشفت كذلك عن أن اليقين قبل أن

¹ - سروش، الصراطات المستقيمة، المرجع السابق، ص 252.

الفصل الثاني: عوامل ظهور قراءة سروش وموقعها في الفكر المعاصر

يكون ثمرة الأدلة والبراهين هو وليد العلل والأسباب. وأحد أهم هذه العلل هي «السلطة السياسية»، وهنا يتحد الاستبداد السياسي مع الاستبداد الديني.¹

إن اهتمام الفلاسفة الليبراليين في عصر التنوير بعنصر الخطأ في المعرفة وهل أنه ذاتي أم عرضي، وهل أنه يخضع لنظام معين أم اعتباطيا، كل ذلك يعد المنبع الأصلي لعلم المعرفة المعاصر، حيث تعاد صياغة بحث المعرفة على أساس محورية عنصر الخطأ، أو يتم صياغته من زاوية «علم الأخطاء». أما اطلاق صفة «آيديولوجية الطبقة المتوسطة» على الليبرالية فيعود إلى الأبعاد الاقتصادية والسياسية في الليبرالية، وإلا فإن نفي اليقين ونفي الانغلاق المعرفي والاختصار على فكرة احادية المصدر، لا يختص بالطبقة البرجوازية أو المتوسطة، فإن هذه الليبرالية المعرفية هي التي جعلت الرياضيات نموذجا لليقين المعرفي، وانزلت الميتافيزيقا عن عرشها السابق وأثارت أسئلة مهمة واستفسارات دقيقة في دائرة العقل واللغة واليقين والتجربة والإدراك.

مسلمات الليبرالية

إن الليبرالية تتضمن في واقعها، مضافا إلى مطالبتها بتحرر الإنسان في دائرة المعيشة والسياسة والمعرفة، فرضية انثروبولوجية مسبقة تقرر أن أفراد البشر يتحركون في خط الخير والصلاح وعلى أساس فطرتهم الخيرة. ولهذا السبب فالليبراليون يعتقدون أننا إذا تركنا الناس أحرارا فإنهم سيختارون السير في الطريق الأفضل بشكل طبيعي وبالاستمداد من أدوات العقل الجمعي فلا حاجة حينئذ للزوم استخدام القوة من قبل الدولة أو الكنيسة، إن الأخلاق النفعية لها ارتباط وثيق بهذه الرؤية الإنسانية، فصحيح أن الناس يطلبون اللذة والمنفعة، ولكن نظرا لأنهم طيبون ومعتدلون بالذات فإن حركتهم في المنفعة والمصلحة سيكون صحيحا ومصيبا غالبا، حيث تتطابق رعاية المصلحة والمنفعة العامة مع موازين العدالة.²

¹ - سروش، الصراطات المستقيمة، المرجع السابق، ص 25.

² - سروش، مرجع نفسه، ص 254.

الفصل الثاني: عوامل ظهور قراءة سروش وموقعها في الفكر المعاصر

إن ما يعده المتدينون من مفسد المجتمعات الليبرالية ناشئ إما من الرفاهية والترف: (إن الانسان ليطنى أن رآه استغنى)¹، وإما من افرازات التمدن وما أوجده من تغييرات في القيم التقليدية، أو «على حد تعبير الماركسيين» هو حصيلة الانحطاط في المجتمعات الرأسمالية، وليس بالضرورة ناشئ عن حالات عدم الالتزام الديني أو الحريات الليبرالية والتمتع بالحقوق الإنسانية. وعلى أية حال، فمهما كانت هذه المفسد كثيرة فإنها لا تقارن بمفسد المجتمعات الاستبدادية. فإن الحرية تكشف عن الفساد أو الصلاح الخفي، ولا تعمل على إيجادها. مضافا إلى أن مثل هذه التجارب الروحية الطاهرة ليست بكثيرة حتى في المجتمعات المتخلفة غير الليبرالية.²

المطلب الثاني : موقع قراءة سروش في الفكر الاسلام وأهدافها

موقع قراءة سروش في الفكر الإسلامي

يصنف سروش نفسه ضمن تيار "التنوير الديني"³ أو "الحدأة الدينية"، وهو تيار تسم لغته حساسية نقدية، غير أن هذا النقد ليس عبثا في نظر سروش، بل له قواعد منهجية وتصورية، فلا يوجد نقد بدون قاعدة، "والتنوير الديني بدوره يمثل حركة نقدية للقوى السياسية والسلوكيات الاخلاقية والمعارف الدينية في واقع الحياة والمجتمع" وهذا النقد ينطلق من قاعدة التمدن والتحدد".⁴ وفي رأي سروش التيار الذي يحقق التنوير هو التيار الليبرالي فيذكر "إن الليبرالية تتضمن في واقعها، مضافا إلى مطالبها بتحرر الإنسان في دائرة المعيشة والسياسة والمعرفة، فرضية انثروبولوجية مسبقة تقرر أن أفراد البشر يتحركون في خط الخير والصلاح وعلى أساس فطرتهم الخيرة. ولهذا السبب فالليبراليون يعتقدون أننا إذا تركنا الناس أحرارا فإنهم سيختارون السير في الطريق الأفضل بشكل طبيعي وبالاستمداد من أدوات العقل الجمعي فلا حاجة حينئذ للزوم

¹ - العلق: 6-7 .

² - سروش ، الصراطات المستقيمة ، المرجع السابق ، ص 273 .

³ - يمثل هذا الاصطلاح ظاهرة متشعبة، وذات أفق واسع، خاصة أن الكثير من المثقفين وكتاب والمفكرين تحدثوا عن هذه المقولة.

- الفكر الديني وتحديات الحدأة، مجموعة من المفكرين، تعريب أحمد القباجي، دار الانتشار العربي، الطبعة الأولى، 2009،

⁴ - المرجع نفسه .

استخدام القوة من قبل الدولة أو الكنيسة، إن الأخلاق النفعية لها ارتباط وثيق بهذه الرؤية الإنسانية، فصحيح أن الناس يطلبون اللذة والمنفعة، ولكن نظراً لأنهم طيبون ومعتدلون بالذات فإن حركتهم في المنفعة والمصلحة سيكون صحيحاً ومصيباً غالباً، حيث تتطابق رعاية المصلحة والمنفعة العامة مع موازين العدالة.¹ فهو يصنف نفسه ضمن التيار الليبرالي كما وقد تطرقنا لتعريف هذا المذهب من خلال كتابات سروش، حيث يسهب في تعريفه وتأصيله ومزاياه في كثير من مقالاته والتي في كثير من الأحيان تُجمع وتصبح كتب.

الفرع الثاني : موقع قراءة سروش في الفكر الإيراني

ويكفي أن نلاحظ أن التهمة الرئيسة التي يوجهها عبد الكريم سروش والاتجاه الذي يمثله هي الدعوة إلى الأخذ بالمنهج العلمية الحديثة في تكوين المعرفة الدينية (مما سنبينه في مكانه). إذن فنحن، كما يقول القبانجي، "أمام تعامل نقدي عقلاني مع الوحي والمعارف الدينية، يتيح الخروج عن عقلية الفرقة الناجية، التي تحول المجتمعات والطوائف إلى معسكرات عقائدية، بقدر ما يفتح الباب أمام التعدد والاختلاف المشروع في التفسير والتأويل، ويضع حداً للدعاء كل مجتهد أو فئة من مفاتيح الإسلام الصحيح، بقدر ما يفتح المجال أمام التعامل مع المعرفة الدينية بوصفها متغيرة أو متراكمة ومتجددة. لهذا لاقت آراء سروش الجريئة وتحليلاته النقدية معارضة عنيفة، ولا غرابة فإن مثل هذا النقد يزعم النرجسية العقائدية، ويفضح ادعاءات الذين يدعون القبض على معنى النص، أو على حقيقة الشريعة مما يكسر وحدانية الفهم، ويفتح الإسلام والديانات الأخرى على تعددية المعنى".²

المستهدف من مختلف الآراء التي يقدمها سروش في فكره، هو الحراك الفكري الموجود داخل إيران، حيث يقدمه كمعلومات لتوضيح وجهة نظره الفكرية وليس مجرد أن يسرد تفاصيل ذلك الحراك، عندما يقدم الخطاب القديم والذي يسميه ما قبل الحداثي - ما قبل انزياح الاسطورة المتمثلة في الدين - اقتباساً من ماكس فيبر - فانه يقدم معه النماذج الكلاسيكية الموجودة في

¹ - سروش، الصراطات المستقيمة، المرجع السابق، ص 254

² - سروش عبد الكريم، العقل والحرية، مرجع سابق، ص 22-23

الفصل الثاني: عوامل ظهور قراءة سروش وموقعها في الفكر المعاصر

ايران أهمها الخميني وكيف ان الثورة لم تكن ثورة فكرية حديثة بقدر ماهي انتفاضة ضد الظلم والاستبداد فهي في ذات الوقت تستخدم المفاهيم والخطابات التراثية القديمة يدلل على ذلك برؤية الامام الخميني للنظام الاقطاعي من خلال رده على الاقطاعيين وشيوخ العشائر بعد الثورة الاسلامية حيث قال : (((يجب اخذ الاراضي من هؤلاء الاقطاعيين وشيوخ العشائر , لان ذلك هو جزاؤهم العادل من جهة انهم لم يدفعوا الحقوق الواجبة عليهم , فلم يدفعوا الا خماس والركوات التي في ذمتهم , ولذلك فهم مدينون لله ولرسوله وللسادات من ذرية الرسول)))

حديث الخميني هنا لم يطرح من اجل استبدال النظام الاقطاعي او من اجل العدالة وانما جاء بتبرير وحجة دينية , كما يتحدث عن النائبني وهو من علماء الطراز الاول للنهضة الدستورية ويتحدث عن كتابه (تنبيه الامة وتنزيه الملة) وهو دفاع عن النهضة الدستورية ولكنه ينتمي للعالم القديم لأنه استخدم آليات فقهية وحوزية للدفاع عن النهضة الدستورية ولم يستخدم المفاهيم الحديثة.

ايضا يتحدث عن الطباطبائي و المطهري وحركتهم في مواجهة الفكر الماركسي بتفعيل الفلسفة الاسلامية بعد ان كانت الفلسفة موضع احتقار واقصاء .

أين يقول "وهذا ما اقصد به بالمادة المهمة , الشخصيات الايرانية المؤثرة , نوعية الخطابات , الرؤى , الاحزاب , التوجهات .. وهذا مجال جيد للاسترسال فهناك على الضفة الاخرى المقابلة للعالم القديم والخطاب الكلاسيكي يوجد خطاب حديث وافكار مستوردة لها اجندتها داخل المجتمع الايراني يذكر منهم الدكتور اراني واصحابه الذين اصدروا مجلة الدنيا ومجلات اخرى بغرض تكريس الفكر المادي وتقوية الماركسية في المجتمع ويقول سروش ان هؤلاء خدموا الدين حيث اثاروا بعض علماء الدين والفلاسفة ليردوا عليهم , تحدث ايضا سروش عن حزب "توده" الماركسي الذي اوجد خطابا خاصا مازال يجد قبولا في بعض الاوساط الايرانية¹

¹ - عبد الكريم سروش، السياسة والتدين ، ترجمه: احمد القباجي ، ط:1 ، مؤسسة الانتشار ، بيروت ، لبنان 2009

1- أهم الأهداف التي تسعى إليها قراءة سروش

يمكن تلخيص القراءة النقدية للسروش باتجاه المنظومة الدينية وما يرمُ إليه في أربعة محاور أساسية:

1- إنسانية وبشرية المعرفة الدينية وربطها بما يسميه بالأفق التاريخي للإنسان؛ فالمعرفة الدينية نتاج القراءات التي هي أحوبة على الأسئلة التي تنبثق بدورها عن تعميق وتعقيد مستمرين للوعي الديني. لذا، يجب التمييز بين الدين في حد ذاته (المطلق) والفكر الديني الذي هو تأويل أو تفسير نسبي للنص والتأكيد على استحالة خلق تطابق بينهما، مما يعني استحالة احتكار فهم أو حقيقة الدين. بمعنى آخر، فإن الحضور الإنساني يسمح بتفكيك أسطورة التناهي أو التطابق بين الدين والفكر الديني.

2- تاريخية الشريعة والمعرفة الدينية أو مقولة القبض والبسط للشريعة التي تعني المسار المفتوح للفكر الديني والتأكيد على البعد التاريخي للنصوص والتفسيرات المؤسسة للفكر الديني الإسلامي. يقترح المفكر الإيراني مشروعاً إبستيمولوجياً، يرى أن صيرورة المعرفة مسار إنساني يعتمد على تصحيح وتجاوز المعارف الخاطئة، ويقترح منهجاً لتجديد طرائق معرفتنا بالإسلام وتطوير آليات القراءة. تعدد الحقائق الدينية أو فكرة "الصراطات المستقيمة" التي تعني أسبقية التجربة الدينية؛ أي العلاقة المباشرة للإنسان بمجال المقدس والمتعالى، على فكرة الحقيقة القبلية، مما يؤسس لفكرة تعدد الحقائق الدينية. إن الإنسان يصنع بإيمانه حقيقة التجربة الدينية، من هنا فكرة التعددية الدينية وتعدد طرق الخلاص. يعمل سروش على تفكيك أسطورة الحقيقة الواحدة وإرساء الحق في الاختلاف.

1- نقد الاستعمال الإيديولوجي للإسلام، والذي يحد من حرية المعرفة الدينية، ويقوض مبدأ العدل ويكرس الشمولية الدينية والسياسية: فيدعو إلى الحدأة الدينية كمدخل للحدأة السياسية. يرى ضرورة خضوع المجال السياسي للبعد الإنساني من خلال جعل حقوق الإنسان معبراً للإسلام نحو نموذج الحكم الديمقراطي والمجتمع الليبرالي.

2- التحديات التي تواجهها

«مارتن لوثر» العالم الإسلامي، كما وصفته في أحد أعدادها مجلة «الإكسبرس» الفرنسية، فضيق عليه ومنع من التدريس، إلى آخره مما تفرزه في ساحة الصراع السياسي والاجتماعي⁽¹⁾. ويعدّ الدكتور سروش في طليعة المجددين على ساحة الفكر الإسلامي الشيعي ومن رموز ما يسمى اليوم بعلم الكلام² الجديد وقد استفاد العديد من المفكرين والسياسيين الاصلاحيين الايرانيين من أفكار عبدالكريم سروش وساهموا في نشرها بشكل واسع . ومع أنّه يقف في الداخل الثقافي وعلى أرضه، فإنّ محاولته لقيت هجوماً سرشاً من جانب التيار المحافظ³ الذي يقف ضد أي محاولة للتجديد الفكري سواء، أتى من الداخل أم من الخارج، إنّ أصحاب هذا التيار يهتمون بمحاولات التجديد من الداخل بأنّها تتمّ بوحى أو بتأثير من الخارج الثقافي الغربي بشكل خاص. وما واجهه سروش من تحديات قاسية على مستوى الفكر واجهها الرئيس الإيراني السابق محمد خاتمي سياسياً، ذلك أنّ التيار المحافظ يعارض محاولات التجديد الفكري في قضايا الدين، بقدر ما يقف ضد إرادة الإصلاح والتغيير السياسي، كما تشهد السجلات والصراعات التي تنفجر بين الفريقين في الحين والآخر، لكي تترجم عنفاً رمزياً أو مادياً على شكل اتهامات ومحاكمات أو إدانات واغتيالات⁴.

1 . مقدمة رشا الأمير ولقمان سليم . صاحباً دار الجديد في بيروت . على كتاب: القبض والبسط في الشريعة للدكتور سروش

تحت عنوان: كيفما تكونوا تعارفوا ، دار الجديد، بيروت، ص 12

² - من أشهر النظريات في تفسير الكلام الجديد النظرية القائلة: إن ((الكلام الجديد ليس سوى مسائل كلامية مستحدثة)). وحسب هذه الرؤية يطرأ التجدد على أحد أهم أضلاع علم الكلام، وهو ((المسائل))، ولهذا فإن مصطلح ((الكلام الجديد)) هو في الواقع من باب تسمية الشيء باسم أهم أركانه. وعليه فإن إطلاق صفة ((الجديد)) على علم الكلام يأتي في إطار المجاز والتوسع والمساحة. ولا فرق بين الكلام الجديد والكلام القديم غير إضافة بعض المسائل.

الكثير من المعاصرين يذهبون الى هذا القول عند تحليلهم مفهوم التجديد في علم الكلام، وبالإمكان الإشارة الى نماذج من آرائهم:

أ. ((أقترح أن نستعمل تعبير (الجديد) كإشارة الى بعض المسائل التي هي في الوقت الحاضر جديدة إنه مجرد لفظ يشير الى عدد من المسائل تطرح حالياً على بساط البحث، فيما لم تكن مطروحة في السابق، لذلك فهي جديدة)). لاريجاني، صادق. ((ندوة ماهية الكلام الجديد وفلسفة الدين . القسم الثاني)). صحيفة إطلاعات، السبت 1375/4/30 [صيف عام 1996م] العدد 20816 . ص 7.

³ - بسبب جرأة أطروحاته، تعرض سروش للمضايقة والاعتداء، واتهم باستهداف الثوابت الدينية والمقدسات وخدمة أجندة غربية، مما جعله يغادر بلاده نحو الولايات المتحدة الأمريكية سنة 2000 كما هو الحال بالنسبة لعدد من المثقفين الاصلاحيين ويسبب هيمنة المحافظين ورجال الدين تراجع حضور النقاشات حول مسألة الإسلام الليبرالي والإصلاحات السياسية.

4 - . مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العددان 24 . 25، صيف وخريف 2003 م . 1424 هـ ، ص 287 . 288 مقال للاستاذ علي حرب، تحت عنوان: عبدالكريم سروش ونقد المعرفة الدينية.

تركز نقد سروش للتقليديين على موقف الانغلاق الفكري الذي يميزهم، واضعا نفسه في سياق حركة التجديد والإصلاح في إيران والعالم الإسلامي عموما. اعتبر أن التحدي الذي يواجهه الإصلاحيون المعاصرون مختلف عن ذلك الذي عرفه المجددون القدامى أمثال الغزالي وفيض الكاشاني وجلال الدين الرومي وسيد حيدر العاملي. ورأى أن مضمون هذا التحدي هو، بعبارة محمد إقبال، «التوفيق بين الأبدية والزمنية». فخلال القرون الماضية الأخيرة عرفت حياة البشر واعتقاداتهم تطورات جوهرية من شأن تجاهلها أن يجعل الحياة الدينية في المجتمع المعاصر غير ممكنة، لذلك اعتبر سروش التوفيق بين الدين والعصر هو الواجب الأول لتكلمي اليوم¹. ولأن أهم ما يحول بينهم وبين هذا الواجب هو تأثير الأفكار التقليدية والمحافظه، أقر بأن المعركة الفكرية الكبرى الدائرة اليوم في العالم الإسلامي وفي إيران بصفة خاصة هي المعركة القائمة بين التقليديين والتجديديين، ورأى أن ما يفرق بين التيارين هو عدم تفتن التقليديين إلى أن العالم ومعرفتنا به تغيرا على نحو جوهرية²

انتقد سروش جهل رجال الدين التقليديين بالمعارف الحديثة وعدهم إياها شبهات يجب أن تقاوم، وقدم وصفا قاتما للواقع المعرفي في الحوزات الدينية بإيران، معتبرا رفع رجال الدين شعار المحافظة على صفاء الشريعة ونقاوتها محاولة بائسة منهم لإخفاء جهلهم³ عازيا فشلهم في «رفع التناقض بين العلوم البشرية ومعارف الوحي» إلى هذا الجهل⁴.

إن الموقف المعرفي التقليدي السليبي من العلوم الحديثة مبني في رأي سروش على رؤية أخلاقية خاطئة تعتبر الغربيين «مستكبرين ومعرضين عن الحق، يجسدون الشيطان، والشيطان مجسد فيهم... ومنع جميع الآفات والأباطيل وأهل الفساد وموزعي الشبهات...». وخطأ هذه الرؤية راجع إلى عدم إدراك أص نابها أن ما أصاب عقائد الغربيين من اهتزاز لم يحدث «بسبب إضلال الشياطين وتواطؤ الملحدين والمغرضين»، وإنما كان نتيجة حتمية للثورة المعرفية التي عاشوها⁵ ن الطبيعي أن يجزّ الفهم الخاطئ للتحوّلات المعرفية التي شهدتها أوروبا إلى اعتبار النظريات

¹ - سروش، القبض والبسط، مرجع سابق، ص 28

² - المرجع نفسه، ص 103.

³ - المرجع نفسه، ص 107-113

⁴ - المرجع نفسه، ص 89-90

⁵ - المرجع نفسه، ص 91-92.

الفصل الثاني: عوامل ظهور قراءة سروش وموقعها في الفكر المعاصر

العلمية الجديدة شبهات، وإلى الفشل في مواجهتها فكرياً¹، وهو ما يفسر الالتجاء إلى أحكام متسرعة واتهامات باطلة، الغرض منها تبرير التقاعس واحتكار السلطة والامتيازات²

لم يكتف سروش بنقد الاتجاه المحافظ معرفياً واجتماعياً، بل نقده نفسانياً أيضاً، وسعى إلى تقويض بعض الأوهام التي تمنع قاداته ومفكره من الوعي العميق بالمشكلة المعرفية وتحول دونهم والمساءلة العميقة وتحديد النظر. بدد أولاً الوهم القائل إن الشيعة هم أفضل حالا في باب المعرفة ن أهل السنة، وانتقد تبجح الشيعة بأنهم، خلافاً لأهل السنة، لم يغلقوا باب الاجتهاد، وأنهم فضل ذلك حازوا كنزا من الاجتهادات يكفل لهم إشباع حاجاتهم المتجددة. زيف سروش هذه الادعاءات وسأله أصحابها بسخرية: إذن لم كلُّ هذه الشفاه العطشى؟ لم لا يجد الفقراء ما يسد حاجتهم في الاجتهاد الشيعي، فجميع المسلمين اليوم فقراء بالمعنى الحضاري؟ لم يتخبط الشيعة وغير الشيعة من المسلمين في نفس المشاكل؟ ولم كانوا متساوين في العجز عن حل مشاكلهم الخاصة؟ وتساءل: هل يصح اختزال كل التحولات الفكرية والاقتصادية التي عرفها العصر الحديث في بعض الاجتهادات الفقهية المحدودة؟³

وأظهر سروش ثانياً العبث الذي ينطوي عليه نزوع بعض المفكرين من الشيعة وأهل السنة إلى تحقيق التوافق بين الدين والعصر بإسقاط المعارف الحديثة على القرآن باسم الإعجاز العلمي. اعتبر أصحاب هذه النزعة ملاحظين سطحيين وعاجزين عن فهم إيقاع العصر الحديث وعقله، جاهلين بطبيعة الدين وجغرافيته وهندسته وتاريخ المعرفة الدينية وظاهرة التبادل الفكري في صلبها وبمعاركها مع المعارف الأخرى. فهم مجددون زائفون، يعمدون إلى استخراج الحقائق العلمية الحديثة من النصوص الدينية المقدسة قصد الإقناع بأهمية الدين وكسب الاحترام له من قبل المعاصرين. وهم في ذلك متناقضون إذ يتذرعون بنماذج لاعقلانية من أجل إثبات عصريّة الدين وانسجامه التام مع العلم⁴ بالرغم من جذرية النقد الذي وجهه سروش إلى مواقف علماء الدين التقليديين والإصلاحيين من المعرفة لا يمكن القول إنه فعل ذلك من موقع العداء لهم والرغبة في إزاحتهم من الساحة الفكرية، بل نقدهم من موقع الرغبة في إقناعهم بضرورة الانفتاح على العلوم والفلسفات

¹ - سروش، القبض والبسط، المرجع السابق، ص 94

² - المرجع نفسه، ص 226.

³ - المرجع نفسه، ص 28

⁴ - المرجع نفسه، ص 210.

الفصل الثاني: عوامل ظهور قراءة سروش وموقعها في الفكر المعاصر

الحديثة وإدراك أبعادها العميقة. لم يعدّهم خصما، بل طرفا يراد كسبه وتطويره. ولئن خالفهم في الموقف (رفضهم الانفتاح على المعرفة الحديثة) فلقد وافقهم في المبدأ (حاجة الإنسان في كلّ العصور إلى المعرفة الدينية). لذا لا ينبغي للصراع القائم بين الطرفين أن يحجب عنا اشتراكهما في أصول فكرية وروحية واحدة، فكلاهما ينتصر للدين والمعرفة الدينية ويسلم بثوابت الشريعة ويسعى إلى حمايتها.

وقد كانت لدراسته حضور مهم في الدراسات التي أعقبته، وهو حضور يتعلق بظهوره بما أثاره وطرحه من قضايا جديدة على الفكر الإيراني والاسلامي عامة، تلك القضايا التي ظهرت في الدراسات دينية جديدة التي آلت على نفسها ان تقترح أجوبة على بعض الاشكالات التي أغفلتها الأبحاث الكلامية الكلاسيكية، من قبل تساؤلات الحداثة وأثرها على الفكر الديني وإعادة تفسير القرآن الكريم بلحاظ أعمال الميرمنيوطيقا، ونسبية المعرفة الدينية والتعددية الدينية والعقلانية الدينية وغيرها كثير من الاشكالات والمعارف والتي لم يسبق لها أن طُرحت على بساط البحث في إطار علم الكلام المدرسي .

مما أدى إلى ولادة إشكالات جديدة بالضرورة سوف تستفز الكثير من الباحثين للتصدي لها إن تبنيا أو إبعادا ونقصا، وأمام هذا الزخم الكبير من الردود تم إعلان ولادة علم جديد أريد له من الأسماء علم الكلام الجديد - يمثل سروش أحد أهم أقطابه - مما جعل هذه التسمية تتعرض لردود كثيرة ليس فقط من المفكرين والباحثين المنضوين تحتها، بل أيضا من المتكلمين الذين اعتبروا مواضيع البحث المنضوية تحت علم الكلام الجديد يمكن استعابها في علم الكلام القديم وبالتالي لا داعي لظهورها، هكذا علم، مما أدى إلى تتناسل الردود على الفكرة بين معارض ومؤيد لتسمية علم الكلام الجديد. إلا أن الفكر الجديد يمثل تيارات جديدة تريد ان يكون لها دور في نقد الافكار السائدة وبالتالي يريد أن يكون لها دور في قيادة المجتمع بما تفترضه من تأويلات لتدخل حلبة التفسير من أجل امتلاك الرأسمال الرمزي تأويلا وإعادة إنتاج¹

¹ - فلسفة الدين، عامر عبد زيد ومجموعة مؤلفين، مشرف علي عبود المحمداوي، ط1، منشورات الاختلاف وآخرين، 2012، م، ص426-427.

المبحث الثاني : موقف سروش من الدين والمفاهيم الكلاسيكية والحديثة

نقوم في هذا المبحث بالتعرض للمفاهيم التي طرحها سروش

الفرع الأول: موقفه من الدين و المفاهيم الكلاسيكية

ويطرح سروش إشكالية فما يخص تعريف الدين وصعوبة إيجاد مفهوم موحد لتعريف الدين حيث يذكر في صعوبة تعين وتحديد مفهوم شامل يجمع به تعريف موحد للدين أين يقول " إن حقيقة الوجود التاريخي للأديان أمر لا شك فيه، بيد أن وجود ذات وروح مشتركة بين الأديان بأجمعها ليس أمراً مسلماً، بل إن اثباته يقرب من المحال. فليست الأديان عبارة عن أفراد ومصاديق لأمر كلي باسم «دين»، بل هناك شبه ومماثلة عائلية بينها «كما يقول فيتجنشتاين» أكثر من اشتراكها في الماهية. وهذا المعنى يشبه أفراد أسرة واحدة حيث يتشابهون في العيون والوجه والشعر وشكل البدن ولكن ليس بينهم مقدار مشترك، ومن هنا فقد وقع فلاسفة الدين في معضلة لتعريف مشترك للدين بحيث تركوا الاهتمام بإيجاد تعريف واحد وتحركوا على مستوى إيجاد وصف عام وكلي للأديان. ولهذا السبب يقول «كنتول اسميت» فيلسوف الدين الكندي المعروف: «ينبغي الحديث عن وجود أديان لا دين واحد»، فالمثاليون «وهم القائلون بالكليات» هم الأخسرون في هذا الميدان وليس لهم متاع يعرضونه للناس، لأن الدين ليس له ماهية من الماهيات كالحيوان والنبات وبالتالي ليس له مقومات وذاتيات يمكن ادغامها في تعريف معين مسبقاً. وعلى فرض وجود تعريف خاص للدين، فإنه لا يكون تعريفاً منطقياً للدين، فيبقى التعريف الماهوي للدين أمر ذوقي وغير برهاني، لأن الحد في التعريف كما يقول المناطقة غير قابل للبرهان «لأن الحد والبرهان يشتركان في الأجزاء» كما هو الحال في سائر التعاريف الفلسفية للأمر الأخرى.¹ ويقدم نقد شديد للضواهريين² الذين حاولوا حل هذا المشكل بإفتراض أنه يجب الرجوع الى معيار التجربة لاثبات أو ابطال نظرية معينة فيقول في ذلك " إن الظواهريين «الفيينومينولوجيين» تقدموا خطوة في هذا الوادي وجاءوا بمقولة لا تسمن ولا تغني من جوع، وحصيلة كلامهم وتحقيقاتهم ليست أكثر من فرضيات متعلقة بمقام الجمع وتحتاج إلى إثبات بدورها حيث يؤكدون على ضرورة الرجوع إلى

¹ سروش، بسط التجربة النبوية، المرجع السابق، ص 6.

² - الظاهراتية أو الفيينومينولوجيا هي مدرسة تعتمد على الخبرة الحسية للظواهر كنقطة بداية (أي ما تمثله هذه الظاهرة في خبرتنا الواعية) ثم تنطلق من هذه الخبرة لتحليل الظاهرة وأساس معرفتنا بها. غير أنها لا تدعي التوصل لحقيقة مطلقة مجردة سواء في الميتافيزيقا أو في العلم بل تراهن على فهم نمط حضور الإنسان في العالم. يمكن أن نرصد بداياتها مع هيغل كما يعتبر مؤسس هذه المدرسة إدموند هوسرل، تلاه في التأثير عليها عدد من الفلاسفة مثل : هايدغر وسارتر وموريس ميرلو بونتي وريكور. وتقوم هذه المدرسة الفلسفية على العلاقة الديالكتية بين الفكرة والواقع.

الفصل الثاني: عوامل ظهور قراءة سروش وموقعها في الفكر المعاصر

معيار التجربة لإثبات أو إبطال نظرية معينة.¹ ويعطي تعريف الظواهرى من خلال رأي «فيتغنشتاين²» " يبقى التعريف التجريبي «النوميناليسى للدين» وهذا التعريف بدوره يصل في النهاية إلى رأي «فيتغنشتاين» الذي يقول بوجود أديان لا دين واحد، ولا يمكن تحصيل ماهية واحدة مشتركة بينها، وحالها حال الألعاب الرياضية ككرة القدم، والشطرنج، وسباق الخيل، والمصارعة حيث يرى «فيتغنشتاين» أن هذه الألعاب تبقى محافظة على استقلالها الماهوي وتظهر بصور مختلفة من أشكال اللعب لا تجمع بينها حقيقة مشتركة.³

و قبل أن يقدم رأيه عن أعراض وذاتيات الدين يطرح اشكالية التي تواجه تعيينها وخاصة على مستوى المعارف المسبقة ويصفوها بأنه مجهود غير موفق وهذا بعد أن تعرض للتعريف مختلف التيارات الفكرية التي خاضت في هذا المجال كما عرضنها فيقول " على أية حال فإنّ التوجه إلى ذاتيات وعرضيات الدين على مستوى المعارف المسبقة هو سعي وجهد غير موفق.⁴ والاشكال في كون هناك معايير مختلفة فكل دين يحتكم للمعايير معينة فيقول عن ذلك " فليس من المعلوم هل أن حقيقة الألوهية كمفهوم حضوري تعدّ من لوازم الدين غير القابلة للاجتناّب أم لا؟ وماذا يعني تجربة الألوهية غير المفسّرة؟ وما هو حال المناسك والأمر العبادية للدين؟ وما هو دور السياسات والمعاملات والأخلاق؟ وما هو دور العلم والفلسفة؟ فكل دين يأخذ حقيقة معينة كمعيار بنظر الاعتبار فسوف نرى وجود أنماط أخرى معارضة لها في سائر الأديان.⁵ ويدلّل بأمثلة من قبيل " موقف الدين من السياسة حيث يفتخر المسلمون بهذا المعنى، فإنّ هذه المقولة لدى المسيحيين تمثل تلوث الدين بالدنيا، ولذلك يرون ابتعاد وفصل الدين عن السياسة مطلوباً لتحقيق خلوص الدين، البوذية لا تتضمن في تعاليمها الذات الإلهية «أو أنّها لا تملك تجربة مفسّرة عن الله» الهندوسية تؤمن بتعدد الإلهة في حين أنّ الإسلام واليهودية «وكذلك المسيحية» أديان

¹ - سروش، بسط التجربة النبوية، المرجع السابق، ص 64.

² - لودفيغ فيتغنشتاين، واحد من أكبر فلاسفة القرن العشرين، ولد في فيينا بالنمسا ودرس بجامعة كامبردج بإنجلترا وعمل بالتدريس هناك. وقد حظي بالتقدير بفضل كتابيه "رسالة منطقية فلسفية" و"تحقيقات فلسفية". عمل في المقام الأول في أسس المنطق، والفلسفة والرياضيات، وفلسفة الذهن، وفلسفة اللغة. اعتقد فيتغنشتاين أن معظم المشاكل الفلسفية تقع بسبب اعتقاد الفلاسفة أن معظم الكلمات أسماء. كان لأفكاره أثرها الكبير على كل من "الوضعية المنطقية وفلسفة التحليل". أحدثت كتاباته ثورة في فلسفة ما بعد الحربين. ورغم أسلوبه النيتشوي المربك، فقد غير وجهة التفكير الفلسفي وطرق التعامل مع المسائل الفكرية.

³ - سروش، بسط التجربة النبوية، المرجع السابق، ص 64.

⁴ - المرجع نفسه.

⁵ - المرجع نفسه، ص 65.

الفصل الثاني: عوامل ظهور قراءة سروش وموقعها في الفكر المعاصر

توحيدية. واليهودية تتضمن شرائع وأحكاماً، وكذلك الإسلام، ولكن البوذية والمسيحية تفتقد للشرعية، والهندوس والبوذيون يعتقدون بالمعاد الدنيوي «التناسخ» في حين أن المسلمين واليهود والمسيحيين يعتقدون بالمعاد الأخروي. وبالنسبة للذات الإلهية فالأديان تختلف فيما بينها، فإله اليهود شديد ودينهم يملك الحشونة والعبوس أكثر من إله المسيحيين الذي يفيض بالمحبة والعواطف الأبوية.¹ كما ويتطرق للصعوبات التي تواجه كذلك علماء الاجتماع وفلاسفة الدين في تحديد العرضي من الذاتي فيقول " ذهب بعض علماء الاجتماع وفلاسفة الدين إلى أن الظواهر الدينية ظواهر قدسية وأن الدين عبارة عن منظومة من الرموز والأشياء والشخصيات المقدسة (أشخاص مقدسون، كتب مقدسة، أوقات وأزمنة مقدسة، أمكنة ومواقع مقدسة، أحجار ومياه وكلمات وأذكار وتصاوير وموارث مقدسة وغير ذلك) وذهبوا إلى أن تقسيم الأمور والحوادث إلى مقدس ومدنس، سماوي وأرضي، يمثل عنصراً جوهرياً في تعريف الدين. وهذا التعريف ربما يبين مدلول العلمنة في العالم الجديد، أي عدم القداسة في واقع أمور العالم، ولكنه يخفق في أول خطوة لتعريف الأمر القدسي بدقة. هذا أولاً... ثانياً: إن هذا التعريف إلى درجة من العمومية والقناعة والتواضع بحيث إنه يلبس السحر والكهانة ثوب الدين. وثالثاً: إنه يعمل على سلخ وتحجيم الذات إلى درجة أنه لا يبقى من الدين سوى قشرة غليظة، ورابعاً: على فرض قبول هذا التعريف على علاقته، لا تبقى هناك مشكلة لتقسيم التعاليم الدينية إلى ذاتية وعرضية.² ويخلص من كل هذه المناقشات في اشكالية تعيين العرضي والذاتي للدين للقول " أجل فإنّ البحث في عرضيات الدين أنفع وأكثر نتيجة من البحث في دائرة الذاتيات، والتوصل إلى تجريد وفهم العرضيات الخاصة بأحد الأديان أكثر فائدة من البحث في عرضيات الدين بشكل عام."³ ومن هذا المنطلق فقد حاول التعرف على الذاتي والعرضي من خلال دين واحد فقط وهو الاسلام لعدة أمور منها ذاتية واخرى موضوعية .

¹ - سروش، بسط التجربة النبوية، المرجع السابق، ص65.

² - المرجع نفسه، ص66.

³ - المرجع نفسه .

مفهومه لحقيقة العرضي والذاتي في الدين

قسم الدين إلى مضمون " ويعتبره هو الذاتي أو الجوهر " وصورة " و هو الجزء المتغير والعرضي " ثم قسم تعاليمه إلى قسمين: تعليمات ذاتية وتعليمات عرضية، والعرضيات هي التي بإمكانها أن تكون بشكل آخر، بعكس الذاتيات.

-الأمور العرضية في الإسلام

1-اللغة العربية حيث بالإمكان أن يرد النص المقدس بلغة أخرى.

2-ثقافة العرب.

فالتصورات والتصديقات والنظريات والمفاهيم التي استفاد منها الشارع في بيان أحكامه وتعاليمه. الحوادث التاريخية المذكورة في الكتاب والسنة.

أسئلة المؤمنين والمخالفين وأجوبتها الواردة في النصوص الدينية.

أحكام الفقه والشرائع الدينية.

المجموعات والموضوعات التي قام المخالفون بوضعها من أجل تحريف الدين.

قدرة المخاطبين وسعة إدراكهم لمفاهيم الدين.

وخلص الى نتيجة في هذا البحث وهي أن الإسلام «وكذلك أي دين آخر» هو إسلام بذاتيته لا بعرضياته، والمسلم هو الذي يجد نفسه ملزماً بالاعتقاد بالذاتيات فحسب.¹

"ودلّل على ذلك بمثال:

أ . نقل الكمون إلى كرمان.

ب . نقل الفحم الحجري إلى نيوكاسل،

ج . نقل التمر إلى البصرة.

إنّ مدلول وروح هذه الأمثلة الثلاثة واحد، ولكنّ هذه الروح الواحدة لبست ثلاثة ثياب،

وتجلّت في ثلاث صيغ لاختلاف الثقافة والجغرافية واللغة للأقوام البشرية التي صاغت هذه الأمثلة.

ولكنّ روح هذه الأمثلة عالمية وغير محدودة بوطن معين ومكان خاص، ونحن نقرأ هذه الروح من

خلال هذه العرضيات وكشف هذا السياق.²

¹ - سروش ، بسط التحريّة النبوية ، المرجع السابق، ص56.

² - المرجع نفسه ، ص 57 .

الآثار المترتبة على القول بالذاتي والغرضي

1. إن قوام وهوية تلك الأمثلة تشير إلى مدلول ومضمون ثابت يختزن في عمق معاني هذه الأمثلة لا من خلال الظاهر المتغير والمعنى الأولي منها.
2. إن الظاهر العرضي لهذه الأمثلة يخضع كثيراً لعوامل ومتغيرات أخرى ويتجلى في صور وقوالب مختلفة جداً، وليس له حصر وحدّ عقلي في نوع تحليلها وظهورها.
3. ليس هناك روح أو ذات عارية، بل إن الذوات ترتدي دائماً لباساً أو قناعاً من الأقنعة وتظهر في صورة ذلك القناع.
4. إن معيار الأمر العرضي هو أنه يمكن أن يكون بشكل آخر.
5. بالرغم من أن الذات لا تنفصل عملاً عن الأعراض دائماً، فإن الخلط بين الأحكام والخصوصيات لكل منهما أدى إلى الوقوع في مغالطات فاحشة، ولذلك فإن التفكيك النظري بينهما يعدّ فريضة علمية حاسمة.
6. عندما نريد نقل الذاتي من ثقافة معينة إلى ثقافة أخرى لابدّ من صياغة دقيقة لذلك المعنى، أي لابدّ من تغطية هذه الذات بثقافة الجديدة بدلاً عن الثقافة السابقة، وإلاّ فإنّ التساهل في هذا الأمر يؤدي إلى نقض الغرض وتضييع الذات. فالإنتقال الآلي يعدّ عملاً عبثياً وساذجاً. فمثلاً بالنسبة للناطقين باللغة الفارسية فإنّ عبارة «نقل الفحم الحجري إلى نيوكاسل» لا تفيد أي معنى إلاّ إذا تمّ نقلها بشكل «نقل الكمون إلى كرمان» أو يتمّ افهام المتكلمين باللغة الفارسية بثقافة وجغرافيا تلك الديار التي ضرب فيها هذا المثل إلى درجة بحيث يكون بإمكانهم التعرف على الذاتي والعرضي في هذه الثقافة وبالتالي معرفة المراد من هذا المثل.
7. إنّ الأعراض لها أصالة محلية ومرحلية لا أصالة عالمية وتاريخية.¹

- مفهومه للنبوة

دعا إلى رؤية النبوة بمنظار محايد بعيد عن المقولات الموروثة من موقع التحقيق ويعني بها أن نجعل فاصلة بين الموضوع ودراسته وننظر بنظرة أهل التحقيق لا من موقع التقليد حيث يذكر :
"للحديث عن أهم المقولات الدينية والإسلامية، وهي مقولة النبوة، من موقع التحقيق الدقيق.
فنحن المسلمون وبسبب غرقنا في بحر الهداية النبوية لا نسأل عن طبيعة هذه الحقيقة إلاّ نادراً.
ومن شروط التحقيق في هذا الموضوع أن نجعل فاصلة بيننا وبينه وننظر إلى هذا الموضوع بنظر أهل التحقيق لا من موقع التقليد، وبالنسبة للمحققين فإنّ غربة المفاهيم والتنقيب في الجذور بصورة

¹ - سروش، بسط التجربة النبوية، المرجع السابق، ص 58

الفصل الثاني: عوامل ظهور قراءة سرّوش وموقعها في الفكر المعاصر

مستمرة يعدّ شرطاً لتجديد الإيمان¹، كما ويضيف: "فلا ينبغي القناعة بأي شيء قديم حتى بالإيمان القديم، وحتى بالهداية القديمة، وحتى بالإله القديم. فهذه الأمور كلها يجب أن تعاد دراستها من جديد انسجاماً مع تطور الآفاق المعرفية للإنسان. إنّ «النبوة» التي تعدّ من أهم المقولات الدينية والإيمانية، غير مستثناة من هذه القاعدة. ولهذا السبب أعتقد أنّ أهم موضوع ينبغي علينا طرحه على مائدة البحث والحوار هو هذا الموضوع الأساسي. عندما ننظر من بعيد إلى نبي الإسلام بنظرة أرضية وبشرية، نراه رجلاً مديراً، مصلحاً، مؤيداً وموفقاً إلى أبعد الحدود، فهو الشخص الذي يُشيدّ ذلك البناء العظيم لوحده، ولم يتجمد ذلك البناء بعد رحيله في نطاق المرحلة التاريخية بل إزداد نمواً واتساعاً في حركة التاريخ البشري وتحقق بذلك وعد الله له على رغم الصعوبات والتحديات الكثيرة. أجل فقد رحل النبي من هذه الدنيا، ولكن هدفه لم يمت بل إزداد قوّة ونشاطاً، وهذا هو معنى التأييد الإلهي للإنسان بحيث يقوم لوحده بهذا الأمر العظيم وينال ذلك التوفيق والنجاح المنقطع النظير.²

الخصائص التي تتميز بها النبوة بحسب سرّوش

وحاول وضع خصائص النبوة بمحاولة مقارنتها مع بعض الافكار والمدارس الفكرية فيقول "بيد أنّ التاريخ يحدثنا عن العديد من الشخصيات العالمية أحرزت مثل هذا التوفيق والنجاح بحيث أصبحت أفكارهم وتعاليمهم مدارس فكرية عالمية. على هذا الأساس لا يمكننا القول بأنّ هذه الخصوصية وهذا التوفيق من المعالم المقومة والملازمة للنبوة في حركة الرسالات، ولهذا السبب فإنّ الكبار من مفكرينا وعلمائنا ركزوا على التجربة الوحيانية للنبي الأكرم(صلى الله عليه وآله) وذهبوا إلى أنّ النبي هو الشخص الذي نال مفاهيم وتعاليم جديدة من خلال مصدر خاص للمعرفة لا يسع الآخرون نيلها والكشف عنها بالطرق الطبيعية. إذن فالمقوم لشخصية ونبوة الأنبياء هو الوحي فقط. أو «التجربة الدينية» في الاصطلاح الجديد.³

شخصية النبي من خلال التجربة الدينية

"في هذه التجربة يرى النبي وكأنّ شخصاً يحضر عنده ويحدثه في أذنه وقلبه بمضمون الرسالة السماوية ويكلفه بإبلاغ التعاليم والأوامر الإلهية للناس، ويحصل للنبي علم يقيني بهذا الأمر بحيث

¹ - سرّوش، بسط التجربة النبوية، المرجع السابق، ص 15. وهو كان ضمن مقالة تمثّل النص المكتوب للمحاضرة التي أقيمت بمناسبة ميلاد النبي -ص- عام 1997 م المصادف 17 / ربيع الأول / 1418 هـ.

² - المرجع نفسه، ص 16.

³ - المرجع نفسه، ص 17.

الفصل الثاني: عوامل ظهور قراءة سرور وموقعها في الفكر المعاصر

يشعر بالاطمئنان القلبي والشجاعة الفائقة التي تدفعه إلى استقبال جميع أشكال العناء والتعب والمرارة في هذا السبيل بهدف امتثال الأمر وأداء الوظيفة الإلهية¹

فإذا قلنا إن النبوة تعني الاقتراب من عوالم المعنى وسماع نداء الغيب، وبذلك تحصل للنبي تجربة بهذا المعنى، ففي هذه الصورة يمكن القول بإمكانية زيادة واتساع هذه التجربة. فكما أن كل صاحب تجربة في العالم الدنيوي يمكنه ترشيد تجربته وتقويتها، فإن النبي يمكنه أيضاً ترشيد نبوته وتقويتها وبذلك يزداد نبوة بالتدرج، والشاعر يمكنه أن ينمي شعره ويكون أشعر من السابق، وهكذا الفنان والعارف والمدير حيث يكون بإمكانهم تقوية قدراتهم وملاكاتهم الفنية والعرفانية والإدارية. وربما يكون هذا الكلام ثقيلاً وغير مستساغ للسامع فعلينا بالرجوع إلى الآيات القرآنية التي تتحدث عن الوحي والنبوة، فالله تعالى يأمر النبي بأن يسأله زيادة العلم:

(... وَقَلِّ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا)⁽²⁾.

وهذا العلم الكشفي يندرج في ماهية الوحي والنبوة، وكذلك عندما كان القرآن ينزل على النبي بالتدرج، فإن الله تعالى يذكر الحكمة من ذلك ويقول:

(... كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلًا)⁽³⁾.

فبهذا التنزيل النجمي للآيات نقوي ونثبت قلبك ونزيل كل شك وحيرة من أعماق روحك كيما يكون بإمكانك الصمود أمام تحديات الأعداء والمخالفين وتعلم أنك نبي، وتعلم أن ارتباطك معنا مستمر، وأنا لسنا بتاركيك، وتعلم أنك مؤيد من الحق دائماً، فالنبي الأكرم (صلى الله عليه وآله) بحاجة مبرمة إلى استمرار هذه الرابطة، ويرى أن دوام نبوته بدوام هذه الرابطة واستمرار العلاقة. ونقرأ في القرآن:

(وَلَوْلَا أَنْ تَبَتَّنَا لَقَدْ كَدْتُمْ تَرْكُنُ إِلَيْهِمْ شَيْئًا قَلِيلًا * إِذَا لَادَقْنَاكَ ضِعْفَ الْحَيَاةِ وَضِعْفَ الْمَمَاتِ...)⁽⁴⁾.

بل إن النبي (صلى الله عليه) في بداية أمره وبعد نزول أول آيات سورة العلق ملكه الخوف، كما يروي الطبري، ولم يعلم بحقيقة ما حصل له، ولكنه سرعان ما انسجم مع هذه الحالة

¹ - سرور، بسط التجربة النبوية، المرجع السابق، ص 17.

2 - طه: 114.

3 - الفرقان: 32.

4 - الاسراء: 74-75.

الفصل الثاني: عوامل ظهور قراءة سروش وموقعها في الفكر المعاصر

الجديدة. ويجدثنا القرآن عن موسى أيضاً أنه في بداية أمره خاف من عندما انقلبت عصاه إلى ثعبان وأن الله تعالى كلمه بلطف وقال:

(... لَا تَخَفْ إِنِّي لَا يَخَافُ لَدَى الْمُرْسَلُونَ) (1).

وهكذا نرى أن التجربة النبوية تتكرر دائماً لا أن الوحي نزل على النبي مرة واحدة وانتهى، أو أنه صعد إلى المعراج مرة واحدة وبقي طيلة حياته جالساً يستمد مقومات حركته الرسالية من هذا الكنز المعنوي، بل إن مطر الرحمة الإلهية كان متصلاً من خلال الوحي على النبي وبذلك كان كلامه يزداد طراوة وعمقاً وجذابية. ومن هنا فإن النبي كان يزداد علماً بالتدرّج فيكون أعلم من السابق وأكثر يقيناً وأثبت قدماً وأقوى تجربة، وبكلمة: «أشدّ نبوة». ويستشهد على كلامه أو فكرته بمفولة ابن خلدون فيذكرها بقوله "يتحدث ابن خلدون عن الوحي والتجربة النبوية بكلام شيق وجدير بالانتباه، يقول: إن النبي ازدادت قوته على تحمل الوحي بالتدرّج، ففي البداية عندما كانت الآيات القرآنية تنزل عليه كان يتعب بسرعة وتنفذ قوته، ولهذا السبب كانت السور المكية وآياتها قصيرة، إلا أن الآيات والسور المدنية طويلة، بل إن المؤرخين ذكروا بأن نصف سورة التوبة نزلت على النبي مرة واحدة وهو راكب على ناقته. وهذا يعني أن التجربة النبوية صارت ميسورة للنبي الأكرم (صلى الله عليه وآله). ويقول ابن خلدون في مقدمته: «واعلم أن في حالة الوحي كلها صعوبة على الجملة وشدة قد أشار إليها القرآن قال تعالى: (إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا) (2). وقالت عائشة³ عائشة: كان مما يعاني من التنزيل شدة. وقالت: كان ينزل عليه الوحي في يوم شديد البرد فيفصم عنه وأن جبينه ليتفصد عرقاً... ولذلك كان تنزل نجوم القرآن وسوره وآيه حين كان بمكة أقصر منها وهو بالمدينة وانظر إلى ما نقل في نزول سورة براءة في غزوة تبوك وأتمها نزلت كلها أو أكثرها عليه وهو يسير على ناقته بعد أن كان بمكة ينزل عليه بعض السور من قصار المفصل وقتاً وينزل الباقي في حين آخر، وكذلك آخر ما نزل في المدينة آية الدين وهي ما هي في الطول بعد أن كانت الآية تنزل بمكة مثل آيات الرحمن والذاريات والمدثر والضحي والفلق وأمثالها، واعتبر من ذلك علامة تميز بها بين المكّي والمدني من السور والآيات والله المرشد إلى الصواب» (4).

1- النمل: 10.

2- المزمل: 5.

3- قَالَتْ عَائِشَةُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا: " وَلَقَدْ رَأَيْتُهُ يَنْزِلُ عَلَيْهِ الْوَحْيُ فِي الْيَوْمِ الشَّدِيدِ الْبَرْدِ فَيَفْصِمُ عَنْهُ وَإِنَّ جَبِينَهِ لَيَتَفْصَدُ عَرَقًا "

رواه البخاري في بداية الوحي.

4. ابن خلدون، المقدمة، مرجع سابق، ص 99.

ثم إن موسى انسجم بعد ذلك مع الوحي والمعجزة. ومن جهة أخرى فإن خطاب الوحي كان يتغير بتناسب المقام، فقد كانت مهمة النبي في مكة الانذار فقط، فكان يهتم بتحطيم الجوارم والثوابت التي تقيد عقول وأفكار العرب الجاهليين، وعليه كان الخطاب الإلهي شديداً وناظراً ومقطعاً ويتسم بالقاطعية والحدية في بيان العقيدة. بيد أن مرحلة المدينة كانت تمثل مرحلة بناء واستقرار في واقع الرسالة، فكان المجتمع الإسلامي بحاجة إلى قانون وبحاجة إلى بيان ما يحتاجه الناس في مواجهة التحديات التي تفرضها هذه المرحلة، وبالطبع كان تحمل النبي للتجربة الدينية النبوية أقوى من السابق، ولهذا السبب فإن الخطاب الإلهي قد تغير بما يناسب المرحلة، وهذه الظاهرة تلازم كل تجربة بشرية أيضاً. فكلما دار الحديث عن التجربة دار الحديث عن تكامل التجربة أيضاً، وكلما تحدثنا عن إنسان مجرب فهناك حديث عن إنسان أكثر تجربة. والشاعر عندما ينشد الشعر يصير أكثر شاعرية، والخطيب بكثرة محاضراته يصير أقوى خطابة. وهذا الأمر يجري في كل تجربة بدون أن يمس جوهر التجربة أو يؤثر على حقيقتها أو يصيب اعتبارها الخلل، فدوام التجربة يفضي إلى تكاملها قطعاً، والتجربة الباطنية للنبي حظت بمثل هذا التكامل والبسط، فيوماً بعد آخر تشتد نبوته وترتفع منزلته ويكون أعرف وأبصر بغايته وأكثر حزمًا وعزمًا في أداء وظيفته وأشد قوة ومقاومة لتحقيق أهدافه وأفضل توفيقاً وأشد اطمئناناً في أداء مهمته. وعلى سبيل المثال لو أخذنا بنظر الاعتبار المسيرة الجدلية والديالكتيكية لظاهرة الامتحان والممتحن وكيف يؤثر أحدهما على الآخر، فالعابد والعبادة يرتبطان بعلاقة جدلية، فكلما زادت العبادة فإن منزلة العابد ستسمو ويشعر العابد في نفسه بالانشراح والبهجة، وكلما شعر العابد بالبهجة أكثر فإن عبادته ستعمق وتكون روحانية أكثر. وني الإسلام بدوره كان يملك شخصية فريدة وهي رأسماله الأساسي، وهذه الشخصية هي محل التجارب الدينية الوحيانية والموجد لها، وهي القابل والفاعل لها، فعندما يقع البسط والانشراح في وجود هذه الشخصية، فسوف يترتب عليه بسط التجربة «وبالعكس»، ولذلك كان الوحي تابعاً لشخصية النبي لا أن النبي تابع للوحي، و«كلما يفعل خسرو فهو حسن» كما يقول المثل، وإذا أردنا التحدث بلغة العرفاء فإن شخصية النبي وبسبب قرب الفرائض والنوافل أصبحت بحيث صار الحق سمعه وبصره وكما يقول تعالى:

(وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى...)⁽¹⁾.

الفصل الثاني: عوامل ظهور قراءة سروش وموقعها في الفكر المعاصر

فكلام النبي حق، وليس النبي تابعاً لجبرائيل بل جبرائيل تابع له، فهو الذي ينزل الملك، ومتى أراد أن يرحل عنه تحقق ذلك، وبإمكاننا الإشارة إلى هذه الحقيقة، وهي أن الاعتقاد بأن كلام النبي هو عين كلام الباري يعدّ أفضل طريق لحل المشاكل الكلامية الواردة في موضوع الخطاب الإلهي. أجل فإنّ بسط التجربة النبوية في الواقع النفساني يتزامن ويقترن مع بسط التجربة في الواقع الخارجي. فمن جهة يكون النبي أكثر وأشدّ نبوة، ومن جهة أخرى يزداد الإسلام اتساعاً وشمولية.¹

التجربة النبوية

يذكر في خضم شرحه لرؤية النبي ابراهيم عليه السلام "إنّ نبياً كإبراهيم(عليه السلام) يرى في منامه «وهو عين تجربته الدينية» بأنّه يؤمر بذبح ابنه البريء، هذا العمل المخالف بصراحة للقواعد الأخلاقية من جهة، والمتقاطع مع عواطف الابوة من جهة أخرى بحيث لا يدور في خيال أي أب أن يستشعر الرضا بهذا العمل، ولا يتمكن أي شخص له مسحة من الأخلاق أن يقدم على ارتكاب مثل هذه الجريمة ويضغط على عنق الطفل البريء بنية قتله بدون سبب ومسوغ. ولكن التجربة الوحيانية العميقة لإبراهيم خلقت في أعماق وجوده ذلك الاطمئنان الرائع بحيث أقدم على قتل ابنه بدون تردد.

هكذا تكون التجربة الدينية للأنبياء وبهذه الدرجة من اليقين والوضوح والقوة بحيث تشكل في واقعها جوهر النبوة. ومن هنا نرى الأنبياء يتحركون في خط الطاعة والمسؤولية ببركة هذه التجربة القلبية التي تمنحهم القوة والعزم للقيام بالأعمال العظيمة في تاريخ البشرية.²

الفرق بين التجربة النبوية والصوفية حسب سروش

"إنّ الفرق بين الأنبياء وبين غيرهم من أصحاب التجارب الدينية هو أنّ الأنبياء لا يقفون أسرى تجربتهم الشخصية ولا يشغلهم التمتع بها عن أداء دورهم الإنساني، بل إنهم بسبب حلول هذه التجربة في عمق ذواتهم يشعرون بوظيفة جديدة ويتبدل النبي عندها إلى إنسان جديد يسعى لبناء عالم جديد وإنسان جديد.³ ويستشهد بهذا القول من قول إقبال بحيث يقول:

"وكما يقول إقبال اللاهوري:

. عندما يتوغل في الروح ينال روحاً جديدة

. وعندما تتبدل روحه يتبدل العالم معه.

¹ - سروش، بسط التجربة النبوية، مرجع سابق، ص 31.

² - المرجع نفسه، ص 18.

³ - المرجع نفسه.

الفصل الثاني: عوامل ظهور قراءة سروش وموقعها في الفكر المعاصر

وينقل إقبال اللاهوري في كتاب «إحياء الفكر الديني في الإسلام» عن عبد القدوس الجانجهي (من المتصوفة الهنود) في بيانه للفارق بين تجربة المتصوفة وبين تجربة النبوة قوله: «إن النبي صعد إلى المعراج ورجع، ولو كنت مكانه لما رجعت». وهذا أفضل تعبير لبيان التفاوت بين هذين النوعين من التجربة حيث يبقى الصوفي مأنوساً بتجربته ولا يجب الخروج من إطارها، والحال أن النبي يحصل على شخصية جديدة بتجربته بحيث يصمم على بناء عالم جديد في واقع الحياة والتاريخ. ويضيف عن خصوصية التجربة النبوية اذ يقول " وهي أن نفس التجربة الدينية لا تجعل من الشخص نبياً، ومجرد رؤية الملك أو شهود عالم الغيب لا يحقق حالة النبوة في الإنسان. فالملك الإلهي ظهر لمريم وأهدى لها عيسى ولكن مريم لم تصبح نبية. والقرآن الكريم يبين هذه الحقيقة وكيفية لقاء الملك لمريم بأبلغ تعبير"¹ ينهي فكرته بقول:

" النبوة تتضمن في معناها وذاتها عنصر المأمورية والتكليف، وهذا هو الشيء الذي تفتقده في تجارب العرفاء والمتصوفة. وهذه المأمورية السماوية انتهت بالخاتمية ولكن أصل التجربة والمكاشفة باق في حركة الشعور الداخلي للأفراد البشر على امتداد التاريخ.

في معرض حديثه هذا يستشهد بتجربة الغزالي والتي دونها في كتابه «المنقذ من الضلال» حيث يعلق عليها بقوله " بأنها تمثل شرحاً لسفره الروحاني، فالتجربة الدينية تمثل أهم معلّم من معالم النبوة، حيث يقسم-الغزالي كما يرى سروش - طلاب الحقيقة إلى أربعة أقسام: المتكلمين، الفلاسفة، الباطنية، الصوفية. ويختار في نهاية سلوكه الروحاني والعقلي مسلك الصوفية ويصرّح بأنه وصل إلى «حقيقة النبوة» من خلال حركته في طريق المتصوفة"².

ويواصل الاستشهاد بالغزالي في تأكيد حقيقة التجربة الدينية فيقتبس قوله في المعرفة " في البداية إن بعض المعارف يحصل عليها الإنسان في حين أنّها فوق العقل والتجربة، ويمثل لذلك بخواص الأدوية وأحكام النجوم التي يحصل عليها الإنسان بدون تجربة. ولا شك في أن إلهام النبي أو حدسه القوي قد منحه تلك المعارف السماوية. أحياناً يحتاج الشخص لصناعة دواء معين إلى أربعين أو مئة عنصر، فمن بإمكانه أن يجرب كل هذه الأمور؟"³

¹ - سروش، بسط التجربة النبوية، المرجع السابق، ص 19.

² - المرجع نفسه، ص 20.

³ . الغزالي . المنقذ من الضلال . تحقيق فريد جبر . بيروت 1969 . ص 44.

–الاشكالية في من هو النبي ليس في طبيعة النبوة

"إذا كان هناك شك وترديد لدى الناس فهو في تشخيصهم النبي من بين المدّعين للنبوة. وهنا يقول الغزالي: نحن، ومن أجل معرفة الفقهاء، ينبغي علينا إمّا السؤال من الفقهاء أو نكون فقهاء بأنفسنا لنتمكن بالتالي تشخيص من هو الفقيه. ومن أجل معرفة الرياضيين إمّا أن نسأل من أهل التخصص أنفسهم أو نكون نحن رياضيين ليمكننا تشخيص من هو الرياضي. وهكذا الحال في مجال النبوة، فنحن لا يمكننا تشخيص التجارب النبوية أو تمييز الأفكار الوحيانية وفوق العقلية، وبالتالي تشخيص من هو النبي، إلاّ بأن تكون لدينا ملكة التجارب النبوية والذوق الوجداني لذلك. أي أننا نتعرف على الأنبياء بنفس تلك الطريقة التي نتعرف بها على أصحاب الحرف الأخرى. ولكننا نتساءل: من أي نوع هي التجارب النبوية؟

إنّ أدنى مرتبة للتجارب الدينية هي «الرؤية الصالحة» وهناك مراتب أسمى منها في المكاشفات والأذواق والمواجيد العرفانية (ومن خلال هذا الطريق نحصل على اليقين في مسألة النبوة لا من خلال انقلاب العصا إلى حية أو شق القمر، لأنّ هذه الطرق لو لم تقتزن بشواهد أخرى فمن المحتمل أن تكون من جنس السحر والخيال) ولذلك لا يمكن الاعتماد، لإحراز نبوة النبي، على المعجزة أو الشواهد والاسناد التاريخية والاحبار المتواترة بل يجب في البداية معرفة حقيقة النبوة ثم معرفة مصداقها الخارجي. فمن يقول: «من عمل بما علم ورثه الله علم ما لم يعلم» أو يقول: «من أصبح وهمومه هماً واحداً كفاه الله همّ الدنيا والآخرة». فهذا القائل نبي، وهذا الكلام له رائحة الوحي وينبع من سرّ التجربة الدينية العميقة للنبي حيث ثبت صدق هذا الكلام بالتجربة مرات عديدة. وفي نظر الغزالي فإنّ الأشخاص الذين يمتلكون التجربة العرفانية فإنّ تجربتهم من جنس التجارب النبوية ولذلك يدركون معنى النبوة ويصدقون بذلك الكلام النابع من هذه التجربة ويفهمون ويعلمون مصدر هذا الكلام والمرتبة التي نالها المتكلم. وعلى هذا الأساس فإنّ الطريق لمعرفة ماهية النبوة والتعرف على النبي مفتوح لكلّ إنسان. ومن العجيب أنّ النبي نفسه فتح هذا الطريق للآخرين.¹

وطريق التجربة النبوية مفتوح للجميع وهو دئب الأنبياء كلهم ولم يشعروا بالخوف من مزاحمة أقوامهم وأتباعهم "ولكنّ الأنبياء فتحوا طريق التجربة النبوية على أقوامهم وأتباعهم ولم يشعروا بالخوف من مزاحمة المنافس لهم لعلو شأنهم ومرتبتهم. وما نجده من تعاليم وأوامر عبادية في

¹ - سرّوش، بسط التجربة النبوية، المرجع السابق، ص 22.

الفصل الثاني: عوامل ظهور قراءة سروش وموقعها في الفكر المعاصر

الدين من قبيل: التهجد، الصوم، الصلاة، الزكاة، الانفاق، وفي مقدمتها (لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ...) (1) هذه كلها تعاليم سماوية لأفراد البشر تفتح لهم باب التجارب العرفانية والنبوية، وتأخذ بيدهم إلى مرتبة نيل الحالة العرفانية والمواجيد النبوية (2) (3).

"وأساساً فإن شرط التبعية للنبي هو التبعية لتجاربه، لا فقط اتباع أوامره ونواهيه. فالشخص الذي يتحرك في خط الإقتداء بالنبي حقيقةً هو من يشاركه في أذواقه وكشوفاته القلبية أو من يكون متطفلاً على تجربته النبوية. فهذا الاقتداء والتبعية يمثل حقيقة التدين العرفاني لا التدين الفقهي الذي يهتم بمراعاة الأوامر والنواهي الشرعية. (4)

ويستشهد بهذا بشعر جلال الدين الرومي لشرح هذا التصور فيقول: "ومن هنا نجد مولانا يهيب بأمة النبي الأكرم (صلى الله عليه وآله) ويقول:

. إنَّ الكسالى قد ذهبوا فأوَّصدوا الباب

. وليضحك الجميع من هؤلاء القوم الكسالى المملين.

. وشدوا العزم للصعود إلى المعراج لأنكم آل الرسول

. وقبلوا وجه القمر لأنكم صرتم على السطح. (5)

وهذا لا يمنع من كون النبوة قد ختمت به صلى الله عليه وسلم بحيث يُضيف

"ومع ذلك فإن نبي الإسلام هو خاتم الأنبياء، أي أنه نال الكشف التام بحيث لا يتسنى لشخص آخر نيل مثل هذا الكشف أو الحصول على ذلك التكليف الإلهي.

1 . سورة آل عمران، الآية 92.

2 . يقول الغزالي: «.. فلم لا يجوز أن يكون في الأوضاع الشرعية من الخواص في مداواة القلوب وتصفيتها ما لا يدرك بالحكمة العقلية، بل لا يبصر ذلك بعين النبوة؟» ثم إنه يضرب مثلاً بالوصفة التي تكتب لمعالجة الحامل المعسر فتوضع تحت قدميها لتسهيل أمر الولادة ثم يقول: «فياليت شعري! من يصدق بذلك ثم لا يتسع عقله للتصديق بأن تقدير صلاة الصبح بركعتين، والظهر بأربع، والمغرب بثلاث، هي لخواص غير معلومة بنظر الحكمة؟ وسببها اختلاف هذه الأوقات، وإنما تدرك هذه الخواص بنور النبوة» (المنقذ من الضلال، من مجموعة الرسائل للغزالي. ص 562).

ويقول ابن خلدون في مقدمته: «وقد وقع في كتاب الغاية وغيره من كتب أهل الرياضات ذكر أسماء تذكر عند النوم فتكون عنها الرؤيا فيما يتشوق إليه» ثم يذكر ست كلمات وأسماء منها ويقول: «وقد وقع لي أنا بهذه الأسماء مرء عجيبة واطلعت بها على أمور كنت أتشوق عليها من أحوالي». مقدمة ابن خلدون، ص 105، دار احياء التراث العربي، بيروت.

3 - سروش، بسط التجربة النبوية، المرجع السابق ص 23.

4 - المرجع نفسه، ص 24.

5 - من الديوان الكبير للجلال الدين الرومي، المرجع نفسه

أجل فإن النبوة تعتبر نوعاً من التجربة والكشف¹
هذا موجز رأيه في جوهر النبوة من جهة، ومن جهة أخرى تبين الطريق لمعرفة الأنبياء ولوازم وتوابع
التجربة النبوية.

- موقفه من النص الديني المقدس "القرآن"

فيما يخص النص القرآني يحاول عقد مقارنات بين التجارب النبوية لكل من التجربة
العیساوية والتجربة الموسوية مع التجربة المحمدية من خلال التركيز على الواقع الخارجي المختلف
فيقول: " أن راهباً جالس في غار ويستلم الإلهامات الغيبية، ونقارن بين هذا الراهب والنبی عندما
يتحركان في إطار التعامل مع الناس ويواجهون يوماً عشرات المسائل حيث ينبغي عليهما مواجهة
هذه المسائل والاجابة عنها وتعليم الناس وإرشادهم إلى حلّها. فهنا نرى تفاوتاً كبيراً بين هذين
الرجلين. ونواجه مثل هذه الحالة في طبيعة الوحي العيسوي. فعيسى كان نبياً ولكنه لم يكن يواجه
مثل هذه المسائل والمشاكل اليومية كثيراً فقد توفاه الله في سن الشباب أي كان عمره أقل من 35
سنة، فلم يتخذ له زوجة ولم يحارب عدواً ولم يعمل بالتجارة. فقصته تختلف تماماً عن قصة نبي
الإسلام، فقد بعث نبي الإسلام في سن الكهولة، أي في سن الأربعين من العمر حيث نال مرتبة
التجربة النبوية. وقبل ذلك كان رجلاً صادقاً وأميناً وكثيراً ما يخلو بنفسه للعبادة وقد يخرج لعدة
أسابيع في السنة خارج مكة ويتعبّد في الغار، مضافاً إلى ذلك كان يعمل بالتجارة ويعرف مغريات
الحياة الاجتماعية وأهمها عنصر المال، ولكن لم يكن لحدّ ذلك الوقت نبياً. وعندما وصل إلى مرتبة
الكمال والنضج التام وبعد سنوات من ممارسة الحياة الزوجية والاجتماعية دخل ميدان التجربة
النبوية حيث كان مستعداً لذلك تماماً. ومن جهة أخرى لم يقنع النبي بالخلوة والعزلة، بل انطلق في
تبليغ رسالته في أجواء المجتمع وكان يرى أنّ مواجهة التحديات المفروضة يعدّ فريضة، وهكذا
ازدادت حلقة العداة وكثر الأتباع والاعداء مما جعل التجربة الخارجية للنبي تزداد اتساعاً ونضجاً،
أي أنّ ذلك ساعد على بسط واتساع الإسلام.

وبعبارة أخرى أنّ تعامل النبي مع الواقع الخارجي أدى قطعاً إلى بسط رسالته وبالتالي إلى
بسط تجربته النبوية. أي أنّ الدين الإسلامي الذي بين أيدينا لم ينزل على النبي مرة واحدة وبقي
على هذا الحال إلى الأبد، بل تكوّن وانوجد بالتدرج، والدين الذي يتكوّن تدريجياً فإنّ حياته
وحركته بعد ذلك ستكون تدريجية أيضاً.²

¹ - سروش، بسط التجربة النبوية، المرجع السابق، ص 25.

² - المرجع نفسه، ص 32.

الفصل الثاني: عوامل ظهور قراءة سروش وموقعها في الفكر المعاصر

أم من ناحية مقارنة الوحي الموسوي مع الوحي المحمدي فيستدل من القرآن والمصادر التاريخية التي لم يذكر منها شيء أين يقول :

لقد قرأنا في القرآن والمصادر التاريخية أنّ الوحي الموسوي نزل على موسى مرة واحدة على شكل ألواح وبقي بتلك الصورة لدى قومه بني اسرائيل. ولكن القرآن لم ينزل مرة واحدة «جملة واحدة» على النبي ليبقى إلى الأبد. فلم يستلم النبي كتاباً من عالم الغيب ولم يصدر له الأمر: خذ هذا الكتاب وبلغ قومك بتعاليمه. فهذا الكتاب نزل تدريجياً وخطوة بعد أخرى وبذلك تحرك الدين في خط الكمال، ومن جهة أخرى فإن شخصية النبي ازدادت نضجاً وكمالاً. وهذه الحقيقة تمثل معرفة مفتاح ماهية الرسالة النبوية: (إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ)⁽¹⁾. وهنا ربما يثار هذا السؤال: هل أنّ القرآن الكريم كان مكتوباً بأكمله قبل نزوله؟ وهل من الممكن أن ينزل القرآن دفعة واحدة إلاّ أنّه نزل بالتدرّج لبعض المصالح، أو نقول إنّ القرآن لم يكن موجوداً قبل ذلك اطلاقاً، بل إنّ حوادث الزمان ورشد شخصية النبي قد منحت القرآن وجوده التدريجي؟

الأشخاص الذين يعتقدون بأنّ القرآن نزل مرة واحدة في ليلة القدر على قلب النبي (صلى الله عليه و سلم) وبالتفصيل، هؤلاء ينكرون الحقيقة السيالة والتدرّجية للقرآن ولا يزال الاختلاف موجوداً في حقيقة هذه المسألة⁽²⁾.

ولعل الحقيقة تتعد عن هذا وذاك، أو تنطبق على هذا وذاك في نفس الوقت. وتوضيح ذلك أنّ مجيء النبي إلى الساحة الاجتماعية يمكن تمثيله بدخول المعلم أو الاستاذ إلى قاعة الدرس. وأنا أرى أنّ هذه العلاقة هي علاقة حوارية وديالوجية ومعاملة. فعندما يضع الاستاذ قدمه في قاعدة الدرس، فإنّ يعلم إجمالاً ما سيقوله للطلاب، فهذا المقدار من الموضوع قابل للإدراك والضبط الذهني لدى الاستاذ، ولكن ما بعد هذه المرحلة كل شيء يدخل دائرة الإمكان لا الضرورة. ولذلك لا تكون قابلة للجزم والحدس، وفي نفس الوقت فإنّها مؤثرة في التعليم والتعلم. فالاستاذ لا يعلم ماذا سيحدث في موقع الدرس، وماذا سي طرح عليه الطلاب من أسئلة فلعل بعض سوء الفهم سيحصل لديهم وستكون هناك مداخلات على شكل مغالطة وبدوافع شريرة، أو على شكل أعدار وتبريرات أو إشاعات وإتهامات، فهذه الأمور كلها ممكنة وعلى الاستاذ أن يستعد لمواجهة هذه الأمور إجمالاً. إنّ علاقة الاستاذ بالطلاب في الصف ليست علاقة إلقاء من

1 - الرعد، 3.

2 - سروش، بسط التجربة النبوية، المرجع السابق، ص33-34.

الفصل الثاني: عوامل ظهور قراءة سروش وموقعها في الفكر المعاصر

جانبا واحدا، فليس الأمر أن يقول الاستاذ شيئاً ويستمع الطلاب إليه، بل هناك علاقة متقابلة ومعاملة وحوار من جهتين من دون أن ينسى المعلم خطابه الأصلي للطلاب، وهذه العلاقة الحوارية والإثنية تشكل ماهية الدرس في الصف. إن حركة الاستاذ وخطواته في الصف، وتكرار بعض المواضيع واعتراض بعض المسائل غير المتوقعة أحياناً في الصف، ومدخلات الطلاب ومدح وتوبيخ الاستاذ لبعض الأفراد والاجابة على الأسئلة غير المتوقعة، وجود بعض الطلاب الأذكياء والأغبياء، المجدين وغير المجدين، وأحياناً يذكر الاستاذ جملة معينة لهذا الطالب وأخرى لذلك الطالب، تنظيم مستوى الدرس في إطار ظرفية وقابلية أذهان الطلاب، كل ذلك يعتبر أصلاً مهماً آخر، وكلما اتسعت ساحة الدرس واستغرق وقتاً أكبر فإن احتمال حصول مثل هذه التدايعات والمواجهات يكون أكبر. والاستاذ الجيد هو الذي يتابع الدرس بإشراف وتسلط كامل من دون أن يترك زمام الهداية والتعليم بيد عناصر الانحراف والصدفة، بل إنه يأخذ بنظر الاعتبار بعض الانحرافات والمماحكات التي تصدر من بعض الطلاب أيضاً، فلا يريد من الطلاب أن يكونوا مجرد متفرجين، بل يريد منهم ممارسة الدرس كلاعبين في ساحة الملعب ويرافقونه في ميدان العلم إلى نهاية المرحلة. هذه العلاقة الجدلية والديالوجية بين المعلم والطالب تمثل بمجملها دورة تدريجية كاملة. بالطبع في إمكان الاستاذ أن يطرح الموضوع بشكل منقح مرة واحدة مكتوباً على الورق ويسلمه للطلاب بشكل كراس. ولكن هذا العمل لا يعد عملاً تربوياً للطلاب. فهو تأليف لا تدريب. إن التوجه إلى المدرسة والصف، وتربية الطلاب، والأخذ بأيديهم إلى مراحل متقدمة في العلم، ومعرفة نقاط قوتهم وضعفهم وبيانها لهم. وتحويل الطالب من متفرج محض إلى لاعب، كل ذلك يعتبر من مهمات التعليم، ويختلف هذا العمل عن الكتابة والتأليف على مستوى المنهج والاسلوب.¹

إن نبي الإسلام العظيم كان له مثل هذه الموقع بين أمته، وعندما نقول إن الدين أمر بشري فلا يعني نفي وجود الروح القدسي في طبيعة الدين، بل المراد أن النبي جاء في أوساط الناس وكان يتحرك معهم خطوة فخطوة وأحياناً يتوجه بهم إلى هذا الجانب وإلى ذاك الجانب. وتارة يقودهم نحو القتال والحرب وأخرى نحو الصلح والسلام، وتارة يواجه الأعداء وأخرى يجد نفسه في مواجهة الأصدقاء الجهلة، وفي كل مورد من هذه الموارد يتحرك النبي في ظروف متفاوتة ويواجه التحديات بشكل مناسب. والدين هو مجموعة هذه المواجهات والمواقف التدريجية والتاريخية للنبي، وبما أن شخصية النبي مؤيدة من عالم الغيب، وهي عين الوحي، فكل ما يعمل ويقوله يقع مقبولاً ومؤيداً من الوحي، وهكذا يعرض النبي الدين البشري والإلهي في نفس الوقت.

¹ - سروش، بسط التجربة النبوية، المرجع السابق، ص 35-36.

الفصل الثاني: عوامل ظهور قراءة سروش وموقعها في الفكر المعاصر

ليس الإسلام عبارة عن كتاب ومجموعة من الأقوال بل هو حركة تاريخية وتجسيد لتاريخ رسالة سماوية، إنه البسط التاريخي لتجربة نبوية تدريجية الحصول. حيث تكون شخصية النبي في هذه الموقع محورياً وتمثل كل ما وهبه الله تعالى للأمة المسلمة، ويدور الدين وتعاليمه حول محور هذه الشخصية من خلال التجربة الباطنية والخارجية للنبي. فكلما جاء به النبي فهو حسن وجميل. وبما أن كلامه لا يصدر عن الهوى فهو عين الهداية. ولذلك فإن الدين هو التجربة الروحية والاجتماعية للنبي، ومن هنا يكون الدين تابعا للنبي، وبما أن هذه التجارب لا يكون اعتبارية بل تعني تأييداً ودعماً لشخصية النبي الإلهية فينبغي على جميع الأتباع وكذلك شخص النبي أيضاً الالتزام بهذا الدين وامتنال أوامره.¹

إن القرآن مع حفظ أمهات المسائل ومحكماته نزل بالتدريج، فهو تدريجي الحصول، أي إن له تكوناً تاريخي، فعندما يأتي شخص ويسأل من النبي أو يتهم البعض زوجة النبي أو يقوم البعض باشعال نار الفتنة والحرب، أو يتهم اليهود والمشركون النبي بتهمة الجنون، ويث المنافقون شائعات حول زواج النبي من زوجة زيد ويبدلون الأشهر الحرم بغيرها في عملية إنساء، أو يقوم بعض المشركين بقتل أبنائهم خشية الفقر والاملاق، أو يتزوجون من أختين أو يتحركون في شعائرهم ومناسكهم على مستوى البحيرة والسائبة والوصيلة (وهي الابل والأغنام التي يعتبرونها مقدسة فلا يتناولون من لبنها ولحمها ولا يجيزون ذبحها) وغير ذلك، كل هذه الأمور انعكست على جو الآيات القرآنية وكلمات النبي، فلو أن النبي استمر في حياته وكان له من العمر أكثر مما كان وواجه من الحوادث والتحديات أكثر مما وقع، فمن الطبيعي أن تزداد ممارساته ومواجهاته للحوادث. وهذا يعني أن القرآن كان بإمكانه أن يكون أكثر في حجمه من هذا القرآن الموجود. وقد تحدثت بهذا الكلام قبل مدة ولم يفهمني البعض حق الفهم. فلو أن المنافقين لم يتهموا عائشة بتلك التهمة مع رجل آخر، فهل ستنزل الآيات الواردة في بداية سورة النور؟ وإذا فرضنا أن معركة الأحزاب لم تقع، فهل تنزل الآيات في سورة الأحزاب؟ ولو لم يكن هناك أبو لهب وزوجته أو لم يكونا يعاديان النبي، فهل تنزل سورة أبي لهب؟ هذه كلها أمور غير ضرورية في التاريخ فوجودها وعدمها سيان، والآن عندما وقعت هذه الأحداث فإن القرآن أشار إليها في آياته وتحدث عنها، هذه الأمور هي من قبيل التحرشات والمشاكسات التي يقوم بها بعض الطلاب أحياناً في الصف ويجد الاستاذ نفسه مضطراً لتنبيه هذا الطلاب وتوبيخ آخر، فيأتي هذا التنبيه أو التوبيخ في متن النص الديني، وهذا يعني بشرية وتاريخية الدين لا غير. فالنبي بدوره إنسان وتجربته الدينية بشرية وجميع من

¹ - سروش، بسط التجربة النبوية، المرجع السابق، ص37.

حوله هم من البشر، ومن خلال مواجهة هذه العناصر الإنسانية والبشرية تولد الدين البشري بالتدرج في أوساط البشر وبين أجواء بشرية فكان يمثل استجابة لحالات واقعية لأولئك الأفراد، وعلينا أن نأخذ مفهوم الديالوك "الحوار" والجدل مأخذاً جدياً، في حالة الديالوك يكون الجواب مناسباً للسؤال. وأساساً فإن ما تقوله الآيات إنما هو من جنس الجواب لا من جنس إلقاء الخطاب من طرف واحد.¹

" إنَّ القرآن نزل بالتدرج وبالتناسب مع سلوكيات الناس وممارساتهم ويمثّل اجابة للمسائل والحوادث الواقعية في عين حفظ روح الخطاب الإلهي في مضمونه، أي أن الحوادث والوقائع كان لها نصيب في تكوين الإسلام، ولو كانت هناك حوادث أخرى، لكان بالإمكان أن يتكوّن الإسلام «في عين حفظ خطابه الأصلي» بشكل آخر ليحفظ له الانسجام مع مجتمع آخر بينيه ويشيد بناءه النبي. وكيف ما كان فإنّ هذه الحوادث والوقائع التاريخية رسمت بصماتها الواضحة على جسد الإسلام، بحيث إنّ النبي تحرك على مستوى تشييد نظام اقتصادي وسياسي وغير ذلك، وبالتالي صار في الإسلام نظام اقتصادي وسياسي. وهذا الدين يمثّل عين التجربة الباطنية والخارجية المتكاملة للنبي، فالنبي الذي يملك شخصية مؤيدة، كانت تجاربه الدينية لها طابع إلهي ومورد تأييد الحق تعالى.²

ويعطي أمثلة ويستشهد بمثال للشيخ مطهري "ولعل الشيخ مطهري كان أول من قال بأنّ الرق فرض على الإسلام، فكان المطهري يعتقد أنّ نبي الإسلام(صلى الله عليه وآله) لو خلّي وطبعه ولم يكن نظام الرق متداولاً في تلك الظروف فإنّ الإسلام لا يرى الرق أمراً مشروعاً، فليس الأمر أنّ الإسلام حثّ الناس في بداية الأمر على الرق وممارسة نظام العبيد وبيعهم وشرائهم، ونرى بعض الكتّاب المعاصرين أيضاً يشيرون في تبريرهم لنظام الرق في الإسلام إلى هذه النقطة بالذات وأنّ الإسلام يرى استحباب عتق العبيد وقد ندب إليه المسلمين، ولذلك ينبغي تكريم الإسلام بسبب دعوته الإنسانية هذه فيما يتعلق بالأحكام الخاصة بعتق العبيد. وهذا الأمر صحيح ويعتبر علامة على أنّ قبوله لنظام العبيد كان أمراً مفروضاً عليه ولا ينسجم مع مبادئ الدين الحنيف.³

¹ - سروش، بسط التجربة النبوية، المرجع السابق، ص 39.

² - المرجع نفسه، ص 40.

³ - المرجع نفسه، ص 41.

الفصل الثاني: عوامل ظهور قراءة سروش وموقعها في الفكر المعاصر

" إنَّ نظام الرق فرض على الإسلام ونبي الإسلام (صلى الله عليه وسلم)، لأنَّ هذا النظام كان هو السائد في تلك الأزمنة ولم يكن النبي قادراً على تغيير النظام العالمي، فعندما تقع الحرب بين المسلمين وغيرهم يقوم الأعداء باسترقاق جنود الإسلام، فمن الطبيعي أن يأمر النبي في المقابل باسترقاق العدو. الرق كان من الأمور السائدة فيما الكل أو لا شيء، بمعنى إما أن يزول نظام الرق من جميع المجتمعات البشرية أو يسمح به في جميعها أيضاً. وكثير من الأمور هي كذلك، على سبيل المثال التكنولوجيا في عصرنا «مع كل آفاتها المنافية للإنسانية ولها بركات بالطبع» فإنَّها تعتبر مسألة علمية، بمعنى أنَّها إما أن تزول وتتلاشى من جميع أنحاء العالم، أو تنتشر في جميع العالم أيضاً. فالיום لا يمكن لبلد معين أن يتخذ لنفسه نظاماً خاصاً به ويقبع في زاوية من زوايا المعمورة ويقطع علاقته بالتكنولوجيا. فالحياة المتمدنة هي نمط من الحياة المتناسبة مع وجود الإنسان المتمدن والعقلانية والحدأة. وكان ماركس يقول بذلك إنَّ البرجوازية جعلت من العالم على شكلها. ونرى في هذه العصر أنَّ البعض يقبلون التكنولوجيا طواعية والبعض الآخر بالإكراه، حيث لا يجدون مفرّاً من قبولها لأنَّهم لا يتخلصون من شرّها بمجرد رفضهم الخاص لها، فإن كان بإمكانهم صنع شيء فينبغي خلع هذه القلادة من عنق البشرية جمعاء، ولهذا السبب نجد في هذه الأيام ظاهرة المؤسسات والمنظمات العالمية في المسرح العالمي، حيث توجد أمور لا يمكن البت فيها وحلّ مشكلاتها إلا من خلال الأسرة الدولية.¹

كما و يرهن على الظاهرة ن القرآن نفسه: (وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ)⁽²⁾، (يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْآهْلِ)⁽³⁾، (يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالِ فِيهِ)⁽⁴⁾، (وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ ذِي الْقُرْنَيْنِ...) ⁽⁵⁾. " وهذا يعني مما تقدم من التكوّن التدريجي للدين والمتناسب مع الظروف التاريخية ومقتضيات الزمان والمكان، لقد عمل النبي على تربية الأتباع، وخلق من الأقاليم العربية أمةً وبنى مجتمع المدينة، وهذا الأمر ناشيء من أن أمة النبي كانت تتكامل في حركة متوازنة مع حركة النبي والوحي وتساهم في تكوّن الإسلام التدريجي وصياغة تعاليمه الدينية، فالمسلمون شركاء في اللعبة ولم يكونوا مجرد متفرجين حتى في أسمى مراتب التدين، أي نزول الوحي.⁶

¹ - سروش، بسط التجربة النبوية، المرجع السابق، ص 42.

2 - الإسراء: 85.

3- البقرة: 189.

4 - سورة البقرة: 217.

5- سورة الكهف: 83.

⁶ - سروش، بسط التجربة النبوية، المرجع السابق ص 43.

- تصوره للعلاقة بين الدين والسياسة

يذكر سروش في خصوص شرح العلاقة بين الدين والسياسة، حيث يقول أنه: "عندما نقول إنَّ الإسلام دين سياسي فمعناه الدقيق أنَّ الإسلام واجه حالات سياسية، فلو لم يواجه أموراً سياسية لكان مثل المسيحية بعيداً عن السياسة. فقد تدخل أصحاب المنافع والمصالح إلى الميدان واضطر النبي لمواجهتهم ولم ينسحب من ساحة هذه المواجهة، ومن هنا امتزج الإسلام بالسياسة وكان لها دور في تكوُّنه التدريجي من خلال المواقع التاريخية والتعاليم السياسية التي بقيت مؤثرة في الذهنية المسلمة فيما بعد."¹

ويجتم بالقول: "وخلاصة الكلام أنَّ نبي الإسلام(صلى الله عليه) كان يعيش نحوين من

«التجربة» والإسلام يمثّل حصيلة هذين النحويين كلاهما:

«التجربة الباطنية» و«التجربة الخارجية»، وقد صار النبي بمرور الزمان أكثر تجربة وأقوى تمرساً فيها ولذلك كان دينه أكمل وأشمل. ففي التجربة الخارجية بنى مجتمع المدينة وأدار النظام الاجتماعي والسياسي الجديد وقاتل الأعداء وربّى الأتباع و...، وأمّا في تجرّبه الباطنية فكان صاحب وحي ورؤية وإلهام ومعراج ومراقبة وتفكير، وفي هذه الميدان أيضاً صار أعمق تجربة وأكثر عطاء، وهذا الدين بكل ما يختزنه من سيرة وهوية وتعاليم استمر في التكامل والعمق إلى زمان رحلة نبي الإسلام، ولذا تقول الآية الشريفة:

(... الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ...)⁽²⁾.

فهي ناظرة إلى الكمال في الحد الأدنى لا في الحد الأكثر، بمعنى أنّ الحد الأدنى اللازم لهداية الناس قد تمّ وكُمّل، ولكنّ الحدّ الأكثر يتصل بتداعيات الواقع المتحرك والتكامل التدريجي والبسط التاريخي للإسلام في المستقبل. ولا بدّ من الالتفات إلى التفاوت الدقيق والمهم بين «الحدّ الأقلّ اللازم» و«الحدّ الأكثر الممكن».

إنّ بلوغ الدين مرتبة الكمال يلازم بلوغ من جاء به مرتبة الكمال حيث إنّ الدين يمثّل خلاصة وعصارة التجارب الفردية والجمعية للنبي. ومن هنا لا بدّ من استمرار التجارب النبوية الباطنية والخارجية في غيبة النبي من موقع تعميق واتساع الدين وإثراء تعاليمه السماوية، إنّ العرفاء الذين يتطفلون على تجربة النبي وكشفه الباطني ويسيروا في ظلّه

¹ - سروش، بسط التجربة النبوية، المرجع السابق، ص 44.

² . سورة المائدة، الآية 3.

ويأكلون من مائدته وطريقته، يعملون على زيادة وإثراء التجارب الدينية لنا، فكل تجربة لعارف من العرفاء تمثل نوعاً فريداً من التجربة العرفانية بحد ذاتها، فهي بدورها مطلوبة ومحمودة وجميلة.¹

"إنَّ عالم التجربة عالم الكثرة والتعدد. والتجربة الباطنية والعرفانية للمولوي والغزالي والشبستري والسيد حيدر الأملي كلها تصبّ في ميدان المعرفة ولكل واحدة منها معلّم وكلام خاص يزيد من عمق وسعة التجارب العرفانية السابقة. فلو قلنا بعدم صحة مقولة «حسبنا كتاب الله»²، فكذلك تكون مقولة «حسبنا معراج النبي وتجربة النبي» غير صحيحة وغير كافية،"³ وهنا نلاحظ أن سروش يحاول البرهنة على صحة ما يدعيه، بعرض مقارنة بين مقولة عمر ابن الخطاب من قوله حسبنا كتاب الله ومسألة الاكتفاء بتجربة النبي فقط ولكن الفرق واضح، فالقرآن من حيث كونه موضوع دراسة هو ثابت وتبقى الاشكالية في منهج القراءة فقط ولكن التجربة التي يتحدث عنها ليست واضحة وبما أنّها تختلف من شخص لآخر و هي في الأخير تتبع شخص النبي، فالتغير يكون على مستوى الموضوع وهي التجربة والتي تخضع للتغير على كافة المستويات، ضف إليها التغير الذي يحدث لقارئ هذه التجربة، ومن ثمة الوصول للمعنى الحقيقي التي ترمي إليها التجربة فقد يتعثر الوصول إليه، وخاصة إذا كانت التجربة تعلن عن نفسها أنّها تمثل الحقيقة المطلقة، وأرى أن التسليم بهذا موقفاً قد يؤدي إلى ضياع المراد من التجربة.

أسباب تعدد الفرق والمذاهب الدينية حسب سروش

استمرار توسع التجربة الدينية وزيادة تنوعها هو غناها من خلال تكاثر المذاهب ومضافاً إلى التجارب الباطنية، فإنّ التجارب الخارجية والاجتماعية بدورها تمنح الدين عمقاً وتكاملاً وشمولية. فالمسلمون من خلال فتوحاتهم وتعرفهم على الثقافات الجديدة ساهموا في بسط

¹ - سروش، بسط التجربة النبوية، المرجع السابق، ص 45.

² - حديث ابن عباس، قال: لَمَّا حَضَرَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَفِي الْبَيْتِ رِجَالٌ، فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: هَلُمُّوا أَكْتُبْ لَكُمْ كِتَابًا لَا تَضِلُّوا بَعْدَهُ فَقَالَ بَعْضُهُمْ: إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَدْ غَلِبَهُ الْوَجَعُ، وَعِنْدَكُمْ الْقُرْآنُ، حَسْبِنَا كِتَابَ اللَّهِ فَاحْتَلَفَ أَهْلُ الْبَيْتِ وَاحْتَصَمُوا؛ فَمِنْهُمْ مَنْ يَقُولُ: قَرِيبًا يَكْتُبُ لَكُمْ كِتَابًا لَا تَضِلُّوا بَعْدَهُ وَمِنْهُمْ مَنْ يَقُولُ غَيْرَ ذَلِكَ فَلَمَّا أَكْثَرُوا اللَّغْوَ وَالْإِخْتِلَافَ، قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: فُومُوا، قَالَ عَبِيدُ اللَّهِ (الرَّوِيُّ) فَكَانَ يَقُولُ ابْنُ عَبَّاسٍ: إِنَّ الرِّزْيَةَ كُلَّ الرِّزْيَةِ مَا حَالَ بَيْنَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَبَيْنَ أَنْ يَكْتُبَ لَهُمْ ذَلِكَ الْكِتَابَ، لِإِخْتِلَافِهِمْ وَلَعْظَمِهِمْ. محمد فؤاد بن عبد الباقي، اللؤلؤ والمرجان فيما اتفق عليه الشيخان، دط، ج 2، دار إحياء الكتب العربية، (ص 167) أخرجه

البخاري في: 64 كتاب المغازي: 83 باب مرض النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ووفاته

³ - سروش، بسط التجربة النبوية، المرجع السابق، ص 46.

الفصل الثاني: عوامل ظهور قراءة سرور وموقعها في الفكر المعاصر

واتساع الجدل والكلام والأخلاق، وفي الحقيقة ساهموا في توسعة الدين الإسلامي وأخرجوه من دائرة الإجمال إلى دائرة التفصيل، ولذلك يمكن القول بأنه مادام باب هذه التجارب مفتوحة وجارية فإنّ الدين يستمر في التكامل والاتساع.

وينبغي النظر من هذه الزاوية إلى ظاهرة تعدد الفرق والمذاهب في الإسلام، فعندما يقال بأنّ وجود هذه المذاهب المتعددة كان بسبب مؤامرة الأعداء، أو يقال أنّ الحوادث الكبيرة والعظيمة كانت بسبب المؤامرة فإنّ ذلك يدل على السطحية في الفكر. ألا يلزم البسط التاريخي لهذا الدين أن تتشكل فرق ومذاهب مختلفة تستوحي كلها من تعاليمه؟ أليس ظهور المذهب الشيعي والسني هو مقتضى وحصيلة ذلك البسط التاريخي؟ عندما تحدث في أجواء الدين صراعات ومواجهات مختلفة ويستمر هذا الأخذ والعطاء في الأفكار فإنّ ذلك يفضي قطعاً إلى امتداد مساحة هذا الدين وبسط مضمونه وزيادة تجاربه، كل ذلك يعدّ أمراً طبيعياً في حركة الدين التاريخية... بالطبع فهذا الكلام لا يعني أننا نقول بحقانية جميع تلك الآراء والأفكار ونقول بصحتها، وأساساً فليس كلامنا حول تعيين الحق والباطل من هذه الآراء فهو بحث كلامي من الدرجة الأولى، ولكن الكلام حول تحليل وتفسير هذه الحادثة التاريخية. فمن الطبيعي جداً أن نرى هذا الشعب والانشقاق في المذاهب، فالدين الذي يتولد بالتدرّج، ويتكامل ويتسع ويتعمق بالتدرّج، وبالتالي فإنّ استمرار حياته رهن بحفظ دعائمه وظروفه الأولية، فهذا الدين ليس مجرد كتاب حتى يقال إنّ هذا الدين يبقى مع بقاء هذا الكتاب حتى لو لم يدخل في ساحة الصراع التاريخي. إنّ هذا الدين لا يمثل النبي لوحده حتى يقال إنّّه إذا رحل النبي فسيرحل الدين معه. إنّ هذا الدين عبارة عن ديالوك تدرّجي بين الأرض والسماء ويمثّل عين التجربة النبوية التاريخية الممتدة في عمق الزمان. فالمسلمون ماداموا أحياء وناشطين فإنّهم يستلهمون من هذه التجربة الوحيانية وبالاعتماد على منابع الأولية والافتداء بشخصية نبيهم ويستمرّون في حركتهم الدينية بالانطلاق من موقع الحد الأدنى من الكمال إلى الحدّ الأكثر. فإنّ ميراث النبي هو التجربة والمدينة والسنة والأمة، هذه كلها يجب أن تقرأ متصلة ومع بعضها... ولا ينبغي أن ننسى أن عرفاءنا أثروا التجربة الدينية وأنّ مفكرينا وسّعوا من دائرة فهم الدين وكشف مفاهيمه الغنية، ولا ينبغي أن نتصور أنّ هؤلاء العظام مجرد شراح للتجربة الأولى ودورهم ليس بأكثر من تكرار تلك التجربة. فالغزالي جاء بكشوفات

الفصل الثاني: عوامل ظهور قراءة سروش وموقعها في الفكر المعاصر

دينية جديدة وهكذا الملوي ومحيي الدين بن عربي والسهوردي¹ وصدر الدين الشيرازي والفخر الرازي وآخرون، وأساساً فإنّ الدين الإسلامي قد تكامل ونما بهذه الصورة. فالتجارب والمنتجات الفكرية والكشفية لهؤلاء العلماء والأولياء كلها تمثل كنوزاً عزيزة ينبغي الاستفادة منها في توسعة الفكر الديني، فهؤلاء الأولياء لم يكونوا شارحين فقط بل مارسوا طبيعة الكشف وساهموا في إثراء التجربة.. ولكن مع الأسف فإنّ هذه الحركة العظيمة قد توقفت فيما بعد وتبدل المفكرون إلى شرّاح ولم يضيفوا شيئاً من إبداعاتهم وأفكارهم لكتاب الدين. فالإسلام على امتداد تاريخه المجيد صار أعمق وأوسع وأنضج من خلال هذه الإضافات الفكرية والكشفية، ومادام هذا التكون التدريجي مستمراً في حركته في الواقع والحياة، فإنّ ذلك يعني وجود ضمانات لاستمرار حياة الدين...²

تفسيره حقيقة الخاتمية

اليوم لا يعتبر كلام أي شخص حجّة تعبدية ودينية بالنسبة لنا، لأنّ الحجية والولاية الدينية خاصة بالنبي الأكرم (صلى الله عليه وآله) فقط، ومع انتهاء النبوة بمهر الخاتمية، فإنّ أي شخصية أخرى لا تمثّل قرينة ملازمة لكلامه وحديثه، فيطلب من الجميع الحجّة على كلامهم سوى النبي لأنّه بنفسه حجّة، وأمّا المفكرون والمبدعون والشعراء والفنانون فيإمكانهم المشاركة في دائرة الثقافة الإسلامية لضمان استمرار الهوية والحياة الدينية في واقع الحياة وبالتالي المساهمة في تكامل وإثراء الدين. وبذلك يتحركون حقيقة لا مجازاً، في خط النبي الأكرم (صلى الله عليه وآله) من موقع الإقتداء به. اليوم انتهت مرحلة الظاهرة النبوية ولكن مجال بسط التجربة النبوية مازال مفتوحاً، فالإقتداء بالنبي يوجب علينا إدامة تجاربه الباطنية والاجتماعية والسياسية ومع حفظ روح الوحي نستمر في عملية الحوار الواسع بين عالم الباطن وعالم الظاهر ونتحرك في هذا الميدان بشجاعة وعلى مستوى الإبداع والابتكار بعيداً عن التقليد والشرح والتفريج، بل نتحرك من موقع المساهمة

¹ - أبو الفتوح يحيى بن حبش بن أميرك السهوردي ويلقب بـ "شهاب الدين"، واشتهر بالشيخ المقتول تمييزاً له عن صوفيين آخرين هما: شهاب الدين عمر السهوردي (632 هـ)، مؤلف كتاب «عوارف المعارف» (في التصوف، وصاحب الطريقة السهوردية، أما الآخر فهو أبو النجيب السهوردي) ت: 563 هـ. كما وعرف بلقب شيخ الإشراق على بقية الألقاب باعتباره يحمل اسم حكيمته التي اشتهر بها حكممة الإشراق التي أضحت مدرسة فلسفية صوفية متكاملة ما تزال حتى يومنا هذا لا سيما في الهند وباكستان وإيران.

² - سروش، بسط التجربة النبوية، المرجع السابق، ص 47-49.

والنزول إلى ساحة الملعب وساحة التحقيق والاكتشاف ولا نخاف من واقع الكثرة والتعدد، بل نحترم هؤلاء المساهمين في التجربة ونقدر جهودهم.¹

فهو يرى أن الحركة الفكرية والذوقية قد أثرت الإسلام سواء من ناحية الافكار المنتجة من العقل الاسلامي أو بالكشوفات الوحيية التي أنتجتها التجربة الروحية الاسلامية من خلال العرفاء والمتصوفة ومن ثمة فباستمرار هذا النهج في الاضافة تستمر حياة الدين .

من ثمة فلا أحد هو حجة تعبودية أو دينية لأي أحد ، لأنه يرى أن الحجية و الولاية الدينية خاصة فقط بالنبي -ص- فقط فالنبوة انتهت بمهر الخاتمية ، فمن الجميع يُطلب الحجة على كلامهم سوى النبي لأنه حجة بنفسه

خلاصة رؤيته المعاصرة للظاهرة الدينية

يقول في خضم تقديمه لرؤيته للظاهرة الدينية بصفة عامة هي عبارة منظومة لحل المشاكل المعاصرة حيث يذكر " هي بمثابة الاجابة عن الأسئلة وبيان الحلول لمشكلات تطرح على ساحة الواقع الاجتماعي لإقناع الأذهان وضاءة الطريق وفتح مجال الرؤية للأفكار والقلوب فيما تمثله الهداية من حركة على أرض الواقع، وليس مجرد أداء التكليف وابرار أيديولوجية مهينة سلفاً. فتجربة النبي متفاعلة مع الواقع في ما يمثل من تحديات ومايفرضه من مشاكل. وفي هذا العصر يجب أن يكون التدين تجربة لحلّ المشكلات واقناع القلوب وفتح التعقيدات في آفاق الذهنية المسلمة،"² كما ويضيف يجب عرض الدين كتجربة متحركة في حال تحول وتفاعل وتوالد مستمر " ينبغي علينا في هذا العصر عرض الدين كتجربة متحركة في حال تحول وتفاعل وتوالد مستمر «لا من قبيل أيديولوجية مغلقة ومعينة ومحددة سلفاً»، ولا يكون ذلك بدافع الاضطرار أو الخوف من طعن الطاعنين، بل نتحرك باختيار تام ومن خلال ما تفرزه التجربة الكشفية، لا فقط على مستوى الفقه بل على مستوى جميع المعارف والتجارب الدينية. "³ وكما يؤكد على ضرورة ان يكون هناك تفعيل التجربة الدينية للنبي في كل عصر بموازاة المستوى الذهني للأفراد " ينبغي إعادة ذلك التفاعل والتحرك الموجود في التجربة الدينية للنبي مع واقعه الاجتماعي ومع أفراد عصره فيما يملكون من حاجات وأسئلة وذهنيات متفاوتة، فينبغي إيجاد ذلك الارتباط بين التجربة الدينية وأصحاب التجربة في كل عصر، وإلا فإنّ الإنسان الجديد الذي يرى نفسه مخاطباً للنص الديني ومشاركاً

¹ - سروش ، بسط التجربة النبوية ، المرجع السابق ، 49-50.

² - المرجع نفسه ، ص 50

³ - المرجع نفسه .

للتجربة الدينية يجد نفسه في مواجهة دين جامد وغير قابل للانعطاف وفاقد للمرونة وتتحكم فيه عناصر التصلب وعدم قبول الآخر ودعوة إلى الاستسلام المطلق. إن الخطاب إنما يكون له معنى إذا كان يتحرك بين المخاطبين، والمخاطبون المعاصرون ينبغي أن يعيشوا الدين من موقع الخطاب المباشر لهم وعلى مستوى التجربة، وهذا هو مقتضى ومعنى الاقتداء بالنبى¹.

رؤيته للعلاقة بين الدين والتدين

يرى سروش أن الدين والتدين يعرفان من خلال ثلاث اطر أو قلوب هي: "الشرعية والطريقة والحقيقة، أو الباطن والظاهر، أو القشر واللب. وهذا التقسيم رغم أنه يشابه تقسيم محتويات الدين إلى ذاتية وعرضية، إلا أنه لا ينبغي الخلط بينهما. فالشرعية لدى القدماء يراد بها أحياناً المعنى الأخص وهو الفقه والأحكام الدينية، ولكن التقسيم والمذكور أعلاه «إلى ذاتي وعرضي» يشمل المعنى المطلق للعلوم الدينية، ويقع في مقابل الطريقة التي تتمثل في الأعمال الدينية، وكذلك في مقابل الحقيقة لا بمعنى الحقائق الباطنية وأسرار المعارف الدينية، بل بمعنى الوصول إلى الغايات والنتائج المرجوة من الدين وبالتالي تجسيد الدين في وجود الإنسان وتذوق طعم الإيمان وتبدل شخصية المتدين وتحويل حاله إلى حال آخر، كما ورد هذا المعنى في الحديث المنسوب إلى النبي الأكرم(صلى الله عليه وآله) حيث يقول: «الشرعية أفعالي والطريقة أقوالي والحقيقة أحوالي» ويوضح ذلك بالاستشهاد بالمرث الصوفي لجلال الدين الرومي من ديوانه المثنوي ويقول: «والحاصل أن الشرعية مثل تعلم علم الكيمياء من الاستاذ أو الكتاب، وأما الطريقة فهي بمثابة استعمال الأدوية ومسح النحاس بالمواد الكيميائية، والحقيقة بمثابة تحول النحاس إلى ذهب. فالكيميائيون يعيشون السرور من علم الكيمياء وأنهم يعرفون أسرار هذا العلم. والعاملون بهذا العلم فرحون أيضاً بعملهم هذا، وأما الواجدون للحقيقة فهم فرحون بدورهم لأنهم تحولوا إلى جنس الذهب وتخلصوا من علم وعمل الكيمياء... أو على سبيل المثال أن الشرعية كدراسة علم الطب والطريقة هي الوقاية العملية وتناول الأدوية الذي يوصي بها علم الطب، وأما الحقيقة فهي تحصيل السلامة البدنية والصحة الأبدية والتخلص من علم الطب ودوائه كليهما، فعندما يرحل وينتقل الإنسان من هذه الحياة فإنه بذلك ينقطع عن الشرعية والطريقة وتبقى له الحقيقة، فالشرعية علم والطريقة عمل، والحقيقة هي الوصول إلى الله، ولهذا السبب بالذات فإن العرفاء يرون أن

¹ - المرجع نفسه، ص 51 .

الفصل الثاني: عوامل ظهور قراءة سروش وموقعها في الفكر المعاصر

ظهور الحقائق يوجب بطلان الشرائع «لو ظهرت الحقائق لبطلت الشرائع» والوصول إلى الحقائق حاله حال الوصول إلى السطح والوصال وعدم الحاجة إلى سلم العلم والعمل، ويقول المولوي:

- . عندما تصل إلى سطح السماء
- . فعند ذلك لا تبحث عن السلم
- . ولا تريد العلم إلا لتعليم الغير ومساعدته
- . ولا تهتم بطريق الخير بعد وصول إلى الخير
- . فإن الرجل عندما يحصل على الوصال
- . فإنه لا يعدّ يهتم بالبحث عن الدليل
- . وعندما تصل إلى مطلوبك أيها الجميل
- . فإن طلب العلم يكون قبيحاً⁽¹⁾.

إنّ التمثيل بالقشر واللب أو الظاهر والباطن إنّما هو بهذا المعنى. فاللب أو المخ لا يعني مركز وأصل المعارف والتعاليم الدينية في مقابل الظواهر والقشور، بل يعني حالة ومرتبة رفيعة في الإنسان تتمثل في كون العلم الديني والعمل به والحلال والحرام والفقهاء والأخلاق الدينية بمثابة وسيلة للوصول إلى تلك المرتبة، وبما أنّ القشرة وضعت للمحافظة على هذا الكل، فلذلك كانت مانعة من تحصيل اللب، وبهذا المعنى يقول الشيخ محمود الشبستري: «إنّ الشريعة تمثل قشرة على مخ الحقيقة، وبين هذه وتلك تكون الطريقة»، ولهذا السبب أيضاً فإنّ الواصلين للحقيقة والناقلين الصحة والسلامة والمتحولين إلى الذهب، يرون حفظ الشريعة واجباً للجميع ولأجل الجميع، وهؤلاء العرفاء في الوقت الذي «اختاروا العزلة والخلو» فإنّهم يرون أنّ ترك الفرائض الشرعية وتمزيق قشور التدين ومخالفة التقاليد والعادات الدينية محلّ بسلامة المجتمع الديني ومضّرّ بالسلوك الأخلاقي لعامة الناس ومن هنا يقول العارف الهندي عبدالقدوس الجانجهي «كما ينقل عنه اقبال اللاهوري»: «إنّ النبي صعد إلى المعراج ورجع وأقسم بالله أنني لو كنت مكانه لم أرجع» وكأنّ الشريعة والطريقة بمثابة التدين الجمعي «بالمعنى العقائدي» وأما الحقيقة فهي التدين الفردي.² ويضيف في خض التقسيمات " وهناك تقسيم آخر لأصناف المتدينين إلى: التدين المصلحي، والتدين المعرفي، والتدين التجريبي،³ ويعلل تقسيمه الذاتي والعرضي ب " إنّ الذاتي والعرضي في الدين لا ينطبق

1. جلال الدين الرومي. ديوان المثنوي. دفتر الثالث. الايات: 1400. 1404.

² - سروش، بسط التجارة النبوية، المرجع السابق، ص 59-62.

³ - المرجع نفسه، ص 62.

على أي من هذه التقسيمات المذكورة، لأنه أولاً: أن المراد هنا هو نفس الدين لا المعرفة الدينية ولا أحوال المتدينين. وثانياً: إن كلامنا هنا في «مقام الثبوت» في باب الدين والذي هو بمثابة مقدمة فرضية لفهم الدين «أي مقام الإثبات». ثالثاً: المراد من العرضي هنا كما تقدم هو أن بإمكانه أن يكون بشكل آخر، بالرغم من أن الدين لا يخلو إطلاقاً من تغييرات وتبدلات. وأما ذاتي الدين فهو عكس العرضي وما لا يكون عرضياً، والدين بدونه لا يكون ديناً، وتغييره يستلزم نفي الدين. فذاتي الإسلام هو أن يكون الإسلام بدونه كإسلام ويتغير في مضمونه ومحتواه ويؤدي إلى ظهور دين آخر غير الإسلام.¹

التدين المعرفي

ويميز بين ثلاث أنواع من التدين

1. التدين المصلحي التقليدي.
2. التدين المعرفي التحقيقي.
3. التدين التجريبي العرفاني.

أما التدين المصلحي الذي يدور حول محور الشريعة، فرمما يتعرض للضمور والذبول في ظل الأنظمة الليبرالية ويفقد بالتالي هيئته وهيمنته على قلوب الناس «وإن كان هذا المعنى غير مقطوع به، ولا يزال الأمريكيون في مجتمعهم الليبرالي يعيشون حياة التدين ويذهبون إلى الكنيسة بشكل منتظم، والدين في ذلك البلد يمثل قوة سياسية كبيرة، والسياسيون الذين لا يهتمون بالأمور الدينية يفقدون رصيدهم الشعبي وربما لا يحرزون نجاحاً في الانتخابات ...».

أما التدين عن تحقيق ومعرفة فقط سيقوى ويشند في المجتمع الليبرالي ويزداد حيوية، ولا شك في أن فلسفة الدين وعلم الكلام ازدادا نمواً وعطاءً في المجتمعات الليبرالية، والأشخاص الذين يريدون الإلتزام بالدين من موقع التحقيق والعقل دون التورط في مواجهة وتكفير وطرده وتعزير فإن ظروفهم في تلك المجتمعات ستكون أفضل وأدوات البحث العلمي ستكون أوفر، وفرص الانتخاب في دائرة العقيدة والمذهب ستكون أيسر وأكثر. مضافاً إلى أن الإلتزام الأخلاقي في تلك الأنظمة بمعنى عدم الحاجة إلى الكذب والرياء والتملق والازدواجية سيكون أيسر وأسهل، خلافاً للأنظمة

¹ - سروش، بسط التجارة النبوية، المرجع السابق، ص 63.

الاستبدادية التي تبرز فيها ظاهرة الرياء والازدواجية وتعد من أصغر آفاتهما، ولذلك فهي أبعد عن الدين.¹

فهو يدعو لاعتماد التدين المعرفي كنمط من التدين ويحاول التأصيل له عن طريق ذكر المدارس الكلامية فيعرفه أنه يأتي عن طريق السؤال: "أما التدين المعرفي فهو أساسا ينوجد من خلال السؤال ويتغذى بالسؤال أيضا." ² وهذا عكس التدين المصلحي المصاحب للتقليد فيعلق "إن التدين المصلحي لا يتولد من خلال السؤال بل من خلال التقليد، ولذلك يتغذى بالتقليد أيضا ودوامه وبقاؤه بدوام وبقاء التقليد. وبمجرد أن يوجه السؤال والنقد فإنه سيذوب كالثلج،"³ ففي تصوره دوام التدين يكون بمدى صموده ضد الأسئلة التي تواجهه ويؤكد على مزايا التدين المعرفي فيردف قوله "ولكن التدين المعرفي الذي ينطلق منذ البداية مع النقد والسؤال، لا يعقل أن يزول أو يضعف بالنقد والسؤال." ⁴ وينتقد دعوات الحصرية الدينية بقوله " ولا أحد يمكنه أن يدعي حصر أنواع التدين في نوع واحد وهو تدين العوام وتدين التقليد والمصلحة والتدين الاسطوري الجمعي وغير الرمزي. لابد لنا من الاعتراف برسمية التدين المعرفي، فلا يمكن إلغاء مثل هذا النمط من التدين بشهادة التاريخ وشهادة علم الكلام، «الذي نجده حاضرا دائما بين أتباع جميع الأديان» وبشهادة الجهاز الذهني للإنسان «الذي يمثل السؤال والتعقل جزءا جوهريا له ولا يمكن منعه من التساؤل»، إن التدين المعرفي موجود وسوف يبقى، فإذا قبلنا وجود نمط معين من التدين يبدأ من السؤال والنقد، فلا يمكننا إيجاد موانع في أثناء الطريق لمنع مسيرة هذا التدين، ولذلك لابد من البناء على وجود نوع آخر من الإيمان المعجون بالسؤال والنقد إلى جانب الإيمان التقليدي." ⁵

"إن التدين المعرفي يتغذى بواسطة النقد والسؤال. فالمتدينين بهذا النوع من الإيمان يعيشون هاجس الإيمان، أي أن حركتهم لا تخلو من هذا الهاجس كما أن العالم الرياضي يواجه أسئلة رياضية وهؤلاء يواجهون أيضا أسئلة دينية، حيث يرد هذا الميدان من موقع كونه مؤمنا ومتكلما، مضافا إلى أن التدين المعرفي أمر جمعي، فهذا الميدان قد يعيش ظاهرة النصر تارة والهزيمة أخرى،

¹ - سروش، الصراطات المستقيمة، مرجع سابق، (ص: 272)

² - المرجع نفسه، (ص: 289)

³ - سروش، الصراطات المستقيمة، المرجع السابق، (ص: 289)

⁴ - المرجع نفسه، (ص: 289)

⁵ - المرجع نفسه، (ص: 289)

بمعنى أن بعض الأشخاص في هذه المجموعة قد يشعرون بالضعف والانكسار والبعض الآخر يشعرون بالقوة. إن المساحة التاريخية لعلم الكلام مشحونة بمثل هذه الفتوحات والهزائم والتقدم والتأخر. فمن ينظر إلى هذه المجموعة من المساهمات والنشاطات الفكرية ربما يقول إن الهزيمة في هذا النزاع أكثر من الموفقية والنصر أو ربما يقول إن الإنتصارات أكثر من الهزائم.¹

الفرع الثاني: موقف سروش من المفاهيم الحديثة

1-

وقبل التعرض لهذا المفهوم عند سروش، سنتعرض للبحث عن اللفظة في اللغة والاصطلاح

مفهوم الحداثة "modernité"

- لغة:

اللفظة العربية للحداثة، مشتقة من الفعل الثلاثي "حدث"، بمعنى وقع والحديث نقيض القديم، والحدوث نقيض القدمة، استحدثت خبراً، أي وجدت خبراً جديداً والحداثة، نقيض القدم وأحدث الله الشيء، بمعنى كان، أي وجد والحدوث مرادفة للحداثة² مشتقة من الجذر "Modernité" في حين أن لفظة "الحداثة الغربية وهي الصيغة أو الشكل أو آخر ما انتهى إليه الشيء، فاللفظة العربية ترتبط "Mode" إذا بماله أكثر دلالة عما يقع، إنه ما يحدث، فليس الشكل هو المهم، ليس هو الصورة التي تبرز، فإن ما يحدث يتشبه بواقعيته وراهنيته³)

وجاء في قاموس "لالاند" كلمة الحداثة مشتقة من الكلمة اللاتينية مودارنوس، وقد بدأ استعمالها في القرن العاشر في المسائل الفلسفية "Modeernos" والدينية وذلك تحت معنى تفتح وتحرر العقل.⁴

¹ - سروش، الصراطات المستقيمة، المرجع السابق، (ص: 301)

² - ابن منظور، لسان العرب، مرجع سابق، ص31

³ - مطاع صفدي، نقد العقل الغربي - الحداثة وما بعد الحداثة، دط؛ مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، ص223 .

⁴ - André Lalande, la vocabulaire technique et critique de la philosophie, 2em édition; paris: presse universitaire de la france, 1998), p 640.

—اصطلاحاً:

على الرغم من صعوبة تحديد معنى واحد ودقيق للحدث، إلا أنه يمكن تعريفها: بأنها حالة ثقافية حضارية ومجتمعية جاءت كتعبير عن حالة المجتمعات الصناعية الغربية التي بدأت منذ القرنين 19 م و 20 م، وهي في نفس الوقت امتداد لجهود حديثة بدأت منذ القرن 16 م في أوروبا ولذا فإن كل دارس للحدث يشعر بوجود قدر من التعارض بين الحدث والتحديث¹.

الحدثانية "Modernité" " " ولهذا ينبغي التمييز بينهما، فإذا كان مصطلح تشير إلى عقلية الحدث والمناهج التحتية والمعتقدات المبدئية لمجمل عمليات التحديث، ومراحله وأنواعه وصوره، فإن مصطلح "التحديث" يشير إلى التحول الحضاري الذي أوجده انفصال الكنيسة عن "Modernisation" الفعل الاجتماعي والسياسي في أوروبا إبان عصر النهضة، على حين يشمل مصطلح معاني كل من هذين المصطلحين فهي أسلوب عمل وليس "Modernisme" الحدث فقط مجرد أفكار، حاولت بكل الوسائل أن تنتزع الأفراد من انتماءاتهم بغية إخضاعهم إلى نمط عمومي كوني للتجمع وللوجود، وأكثر هذه الأنماط فعالية كان بالطبع السوق، وتبعاً لذلك فإن التنوع البشري يصبح عائقاً أمام تقدم التاريخ ولذا ينبغي إزالته² فهم الحدث هو العمل على تحقيق تصور مجتمع يخضع لنظام واحد كوني، على أنه نظام يخضع للعقل الذي يساعد على تقدم التاريخ، والذي يشترط في بادئ الأمر تجاوز أو إلغاء كل ما يميز البشر، مثل: الإعتقاد، الإتماء الأيديولوجيات الخ التي تسيطر عليه بإعتبارها خطراً على البشرية الموحدة في مجرى التاريخ وبالتالي ضرورة الخضوع لنظام العقل بوصفه الأداة الوحيدة لتحرير الطبيعة الإنسانية من جميع السلطات المحيطة بها.

فالحدث هي العقل الذي أعلن سلطانه وتسلمه على الإنسان³ الذي يمثل الذات بحق معناها، فالحدث إذاً تتحدد بالعقلانية والذاتية، فهي تبدأ مع انبثاق الذاتية، أي مع الإعتقاد بأنه

¹-81- André Lalande, la vocabulaire technique et critique de la philosophie, Ibid, p 64.

²- نيكولاس زرنج، توجهات ما بعد الحدث، ترجمة تقديم، ناجي رسوان، مراجعة، محمد بري، ط1؛ القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة مصر، 2002، ص108

³- سعود المولى، تجاوز الحدث، مجلة الملتقى، العدد، 03، 2001، ص12

الفصل الثاني: عوامل ظهور قراءة سروش وموقعها في الفكر المعاصر

إنطلاق من الإنسان فقط، وللإنسان يمكن أن يكون له في العالم معنى وحقيقة¹
و من خلال كتاب ومحاضراته يتبنى سروش الحداثة بالمفهوم الغربي أين يسود فيها التفكير العقلاني، حيث يرى أن أهم حدث ميز الانسان الحديث عن غيره هو الحداثة التي أزاحت الاسطورة عن العالم وهي قسمت العالم الى عصر ما قبل الحداثة وعصر الحداثة وهو يرى ان لدينا ثلاث عصور في تاريخ المعرفة البشرية هي: عصر ما قبل الحداثة وعصر الحداثة واحتمال عصر ما بعد الحداثة ويطلق على عصر ما قبل الحداثة العصر الكلاسيكي او التقليدي ويرى ان عصر الحداثة في اوروبا هو عصرا تلقائيا اي حدثت بشكل عفوي ام بلدان العالم الثالث فحداثتها بضاعة مستوردة وسواء كانت الحداثة مستوردة او اصيلة فهي امر واقع في العالم والحداثة ليست ظواهر فقط بل افكار ونظريات وطرق وانماط التفكير² وعلى العموم ففكر سروش عن الحداثة مأخوذة عن ماكس فيبر كما يستشهد به في كتابه، ويعطي مثال على التفكير الاسطوري والتفكير الحدائي "العقلاني" في الفرق بين من ينظر لنهضة الامام الحسين³ من منظار غيبي لا نراه وبمن يفسرها على انها كانت لشخصية استثنائية⁴. فهو يدعو بالحداثة الى التمدن والتجدد و المقصود بقاعدة "التمدن والتجدد"؛ هو الاستلهام من الكشوفات العلمية والمعرفية التي أفرزتها الحضارة الجديدة، سواء على مستوى العلم الحديث أو الفلسفة والسياسة أو الاخلاق والفنون الجديدة، فكل هذه العناصر تمنح المثقف الديني الناقد قاعدة متماسكة للتحرك في نقده، كما تمنحه امتيازاً خاصاً.⁵ أين يذكر "ومن هنا ينفصل طريق المثقف الديني عن طريق النقاد التقليديين الذين ينطلقون في حركتهم من قاعدة التراث التقليدي؛ فالناقد التقليدي للتراث والظواهر الاجتماعية والسياسية لا يحل في الزمان مشكلة وعقدة المتدينين، ولذلك فنحن بحاجة إلى سلاح جديد وأطروحات جديدة. وعلى هذا الأساس، فإن القاعدة التي ينطلق منها النقد تعد أهم من النقد ذاته".

¹ - مارتن هديجر، التقنية الحقيقة الوجود، ترجمة، محمد سبيلا وعبد الهادي مفتاح، ط1، المركز الثقافي العربي، دار البيضاء/المغرب، 1995، ص 195

² - سروش، السياسة والتدين، المرجع السابق، ص 19

³ - وهي الحداثة التي قام بها الحسين بن علي بن أبي طالب

⁴ - سروش، السياسة والتدين، المرجع السابق، ص 19-20

⁵ - الفكر الديني وتحديات الحداثة، مجموعة من المفكرين، مرجع سابق، ص 155

2- مفهومه للعلمانية

يذكر سروش في معرض طرحه للتغيرات التي شهدتها العالم الغربي في ما يخص نظرتة للدين فيقول: "ما أريد أن أقوله هنا هو أن الدين في الخطاب الحضاري الجديد سواءً في العالم الإسلامي أو العالم المسيحي قد واجه تحولاً كبيراً، وهو عبارة عن صيرورة الدين دنيوياً، أي بقاء الدين مع تحوله إلى أمر دنيوي، وهذه الواقعة لها جذور عميقة في التاريخ البشري، وفي نظري أن جذور علمانية الدين تمتد إلى التراث اليوناني، وقد نضج هذا التفكير على عهد توماس اكونياس وأمثاله من رجال الدين المسيحي حيث خلط المسيحية مع الفكر الأرسطي وجعل التعاليم الدينية عقلانية، ثم استمر هذا التحول التدريجي والبطيء الذي لم يلتفت له إلا بعض أرباب الفكر والعقل في العالم الغربي في القرون الوسطى، وهكذا الحال في عالمنا الإسلامي فالتجربة مشتركة بين الأديان، وبالطبع فأنا أقصد تطبيق ثقافتنا على ثقافة الغرب ولكن هناك بعض النقاط المشتركة التي لا بأس باستعراضها والاستفادة منها، فانتم تلاحظون أن الدكتور علي شريعتي كان يقول كلمة دقيقة في مسعاه وحركته الفكرية والاجتماعية، يقول¹: إن الدين الذي لا ينفع الإنسان قبل الموت لا ينفعه بعد الموت أيضاً، فهنا لا نجد إنكاراً للآخرة ولكن تحويل الدين إلى خادم للسعادة الدنيوية، فإذا حصلنا على السعادة الدنيوية من هذا الدين فإن الآخرة أيضاً سنحصل عليها، إذاً فالآخرة، الله، المعاد، القبر، الحساب، الجنة والنار وأمثال ذلك من المقولات الدينية موجودة في هذا الخطاب، ولا نجد أن هذا الخطاب يدعو الناس لترك الآخرة وإنكارها بل إنه يعرف النسبة بين الدنيا والآخرة بأن تكون الآخرة رهينة الحياة الدنيا، ولا بد من التأكيد على أن الآخرة وكونها رهينة الدنيا وردت في الخطاب الديني بمعنىين: أحدهما هو المعنى المتداول وهو أن الشخص في هذه الدنيا يعمل الأعمال الصالحة ويصلي ويصوم ويحج ويساعد الفقراء وأمثال ذلك فإنه يستوجب الثواب الأخروي وينال الجنة، فطبقاً لهذا المعنى فنحن نشغل في هذه الدنيا بأعمال الآخرة وهناك نحصل على الثواب الأخروي، ولكن المعنى الثاني لتبعية الآخرة للدنيا هو أن يعيش الإنسان في الحياة الدنيا عزيزاً ومقتدراً وفي رفاهية وسعادة، والسعادة الأخروية تابعة لهذه السعادة في الدنيا فالدين

¹ - سروش، الدين العلماني، مرجع سابق، ص 20.

الفصل الثاني: عوامل ظهور قراءة سروش وموقعها في الفكر المعاصر

الذي لا يضمن السعادة والعزة والافتقار لأتباعه في هذه الدنيا فإنه ليس ديناً حقاً، وهذا هو معنى أيديولوجية الدين، وهذا المعنى لا يتنافى مع كون الإنسان متديناً وملتزماً في الأحكام الشرعية.¹

-2-

من المفاهيم التي واكبت الانفجار المعرفي الذي حصل في العصر الحديث، مصطلح التراث، بالرغم من كون التراث يعتبر كمفردة أو لفظة شائعة الاستعمال ولكن أصبحت هذه الأخيرة محل نقاش و شككت لدى المفكرين المسلمين اشكالية، لكونها استعملت من طرف بعضهم مرادفة للإنتاج البشري الخاضع لتغير والتبدل ومن ثمة فرج النص المقدس ضمن التراث، قد يصبغ عليه صبغة البشرية، ومن ثمة يتعرض لكل ما يتعرض له المنتج البشري من نقص وعدم الكامل ومن ثمة قد يتغير وفق الظروف، او يظل ثابت ويتحول لتراث ثقافي يستأنس به، ومفكرنا يرى في التراث كمادة يجب أن تخضع للنقد والغربة وعنده كل الماضي هو محل نقد بما فيه بحيث يقول " الماضي والتراث بالنسبة لنا موضوع للتحقيق لا مرجع تقليد. فينبغي التعامل معه من موقع النقد والغربة والفعل لا من موقع الانفعال والتقليد."²

و يستشهد بذلك بالقرآن فيقول "وقد ورد في التراث الديني ما يقوي هذا الزعم، مثلاً يقول القرآن الكريم: (إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ) ، فهنا نرى أنّ وجل القلوب وارتعاشها علامة على حالة الخضوع والتسليم وتحكي عن نوع من العلاقة والحبّ والخشوع بمتعلق الإيمان. مضافاً إلى أنّ التوكل يعتبر من أوصاف المؤمنين وبدونه لا يكتمل إيمانهم بحيث يمكننا ادراج التوكل في تعريف الإيمان ادراجاً آناليتيكياً "تحلياً" لا وصفيّاً لازماً أو اتفاقياً.³ والشاهد هنا اعتبار القرآن من التراث إنّ إلغاء الكهنوت وسلطنة المؤسسة الدينية شاهدة على هذا المعنى وملازم للقول بختم النبوة، لأنّ مرحلة الهداية المباشرة قد انتهى والإنسان المعاصر يستطيع من خلال الاستفادة من التراث البشري أن يقود سفينته رغم تحديات الظروف الصعبة ويوصلها إلى ساحل الأمان في حركة الواقع.⁴

¹ - سروش، الدين العلماني، مرجع سابق، ص 21.

² - عبد الكريم سروش، بسط التجربة النبوية، مرجع سابق، ص 266 .

³ - سروش، الصراطات المستقيمة، مرجع سابق، ص 275

⁴ - عبد الكريم سروش، بسط التجربة النبوية، المرجع السابق، ص 207

الفصل الثاني: عوامل ظهور قراءة سروش وموقعها في الفكر المعاصر

نحن لا نجد في التراث الشيعي أنّ أحد الأئمة قد كتب منظومة من الكليات الفقهية لرفع حاجة الفقهاء لعملية الاستنباط، بل نرى في الروايات بعض الأجوبة على الأسئلة المثارة في ذلك الوقت فقط، فكيف نعرف أنّ هذه الأسئلة هي جميع ما يمكن للبشر أن يطرحوه في مجال الفقه؟ وكذلك كيف يمكن إثبات أنّ الموانع التي وقفت أمام النبي في طبيعة تكميل الشريعة لم تقف حائلاً أمام عمل الأئمة في تبليغ الأحكام؟ وعلى سبيل المثال إذا لم يسأل ذلك الراوي سؤاله في باب الميراث والدّين، فهل سترد في التراث صحيحة عمر بن حنظلة وبالتالي يستخرج الفقهاء منها مفهوم ولاية الفقيه؟ وقس على هذا، فالغفلة عن تاريخية نشوء الدين وبشرية علم الفقه هي التي أفضت إلى مقولة ادعاء كمال الفقه.¹

وهذا هو ما يعمل به جميع المؤرخين، فالماضي والتراث بالنسبة لنا موضوع للتحقيق لا مرجع تقليد. فينبغي التعامل معه من موقع النقد والغربة والفعل لا من موقع الانفعال والتقليد.²

فالتراث عنده هو ما وصلنا من منتج البشرية مهما كان هذا النوع من الانتاج، سواء مادي أو معنوي، ديني أو غير ديني .

5- المعرفة العلمية

1. إن المعرفة العلمية عبارة عن السعي من أجل فهم الطبيعة، والمعرفة الدينية هي عبارة عن السعي لفهم الشريعة، وهذا الفهم يبنى على مفروضات مسبقة ويستلزم تأطير الأفهام الجزئية في قوالب مفاهيم ومقولات عامة. وفهم الدين بدوره غير مستثنى من هذه القاعدة، فإن فهم الدين مسبق ببعض المفروضات والمبادئ التصورية والتصديقية، وهذه المفروضات والمبادئ تعتبر من الشروط اللازمة لفهم الدين وتفسير نصوصه ومتونه.³

¹ - عبد الكريم سروش، بسط التحرية النبوية، المرجع السابق، ص 250.

² - المرجع نفسه، ص 266.

³ - سروش، الصراطات المستقيمة، المرجع السابق، ص: 159

6- تعدد القراءات ونسبية المعرفة:

يرى سروش وهذا من خلال نقله لرد مجتهد الشبستري حول تعدد القراءات أنّ نظرية إمكان القراءات المتعددة للنصوص الدينية لا يعني اباحة الفوضى والمهرج والمرج في فهم وتفسير النصوص وأنّ كل تأويل وتفسير صحيح وبالتالي الاستسلام لمقولة النسبية الباطلة وعدم الاهتمام بآليات الاستدلال والبرهان، إنّ القراءات المتعددة إنّما تكون معقولة ومقبولة فيما إذا تمّ الالتزام بالضوابط الهرمنيوطيقية، فنحن مكلفون من أجل العثور على الحقيقة الهرمنيوطيقية بنقد أية قراءة وبيان نقاط الضعف والقوة في ذلك الفهم أو التفسير، وبعد طي جميع هذه المراحل يتبين ميزان اعتبار تلك القراءة وتشخيص مقدار معقوليتها¹. ويقصد سروش بتعدد القراءة هو تعدد التفاسير وهذا ما يوضحه في كتابه الصراطات المستقيمة " فلدينا ثلاثة أنواع من التدين، وفي الحقيقة ثلاثة أنواع من الدين وثلاثة أنواع من المعرفة الميتافيزيقية. فلا يخلو دين من المتشابهات والمحكمات، وكل مورد يفتح فيه باب التفسير فإن هذه القراءات الثلاث للدين تجد طريقها إلى هذا التفسير، ولهذا السبب لا بد من القول إن الكثير من البحوث المتعلقة بصفات الباري تعالى وأفعاله ويوم القيامة إنّما هي من جنس المتشابهات، وتتضح من خلال الرجوع إلى المحكمات «أي المفروضات والمسبوبات الفكرية المحكمة» وهذه المفروضات قابلة للتحويل، ولذلك فإن المتشابهات متحولة أيضا.²

- موقفه من النقد

إن النقد الجمعي وقابلية النظرية للنقد تعتبر من أهم الآليات التي تساهم في تقريب نظريتنا المعقدة والمتطورة إلى الواقع. وأحد معطيات العقلانية الانتقادية هي أنّها كشفت عن أن أكثر أشكال اليقين لدى الإنسان إنّما هي ظنون لا أكثر، وهذا لا يعني أن الإنسان لا يصل إلى الواقع أبداً، بل بمعنى أن الوصول إلى الواقع ليست له علامات مشخصة، وما يذكر من علامات اليقين في الفلسفة التقليدية من قبيل البدهة والقطع وأمثال ذلك كلها مخدوشة. على هذا الأساس لا يمكننا منح الحقانية لنظرية أو عقيدة معينة بسهولة، ولا يمكن اثبات بطلانها بسهولة كذلك، ولهذا فإن العقلانية الانتقادية وإن كانت ترى في تعريف «الصدق» للقضية أنّها بمنزلة الإدراك المطابق للواقع «وطبعاً هناك نظريات منافسة» ولكن تعيين المصداق لهذا التعريف والعثور على القضية

1 . نقد القراءة الرسمية عن الدين، محمد مجتهد الشبستري، منقول من كتاب سروش الصراطات المستقيمة ص116.

² - سروش، الصراطات المستقيمة، المرجع السابق، ص 116.

الفصل الثاني: عوامل ظهور قراءة سروش وموقعها في الفكر المعاصر

الصادقة المطابقة للواقع يتضمن اشكالات كثيرة جدا، ولهذا نرى أن العقلانية الانتقادية متواضعة أكثر في ادعاءاتها وترى جواز الخطأ للإنسان بصورة جادة.¹

ونستنتج من كل ما ذكرناه في هذا الفصل، أن قراءة سروش قد جاءت نتيجة وضع إيراني خاص وهو كونه تحكمه المرجعية الدينية الشيعية، وهؤلاء هم حرجي الحوزات العلمية والتي يغلب عليها الطابع التقليدي في التدريس، ونظرا للتضييق الذي شهده التيار الليبرالي والذي يعدّ سروش من أهم أقطابه، والذي يدعو للحرية في كل المجالات سواء كانت سياسية أو اقتصادية أو معرفية وقد اشتد الصراع بين هذا التيار والمراجع الدينية المحافظة التي تدعو للحفاظ على النمط التقليدي في كل المجالات. لدى وجه سروش سهام نقده للمحتوى المعرفي، حيث قدم نظرية في المعرفة والمعروفة بالقبض والبسط وأتباعها بدراسة النص الديني القرآني على ضوء نظريته، حيث يعد النص المنزه هو نتيجة تجربة دينية للنبي ومع كل ما ينجر عنها من اشكالات ثبات الشريعة وتغيرها، وان كان هذه الأطروحات قد طرحت أيضا من طرف بعض المفكرين العرب أمثال أركون، ناصر حامد أبوزيد وكذلك مواطنه مجتهد الشبستري .

وقد اكتفيت في هذا الفصل بعرض آراء سروش أكثر من نقدها، وهذا لكونه قراءته جاءت في مشروع حديثي ضمن علم الكلام الجديد، فارتثيت عرض مفاهيمه وهي كثيرة جدا. وستعرض لنقد مصادره في الفصل الثالث .

¹ - سروش، الصراطات المستقيمة، المرجع السابق، ص 84

الفصل الثالث : نقد القراءة السروشية للدين

المبحث الأول: نقد مصادر سروش المعرفية

المطلب الأول: أهم نظريات سروش وجدورها المعرفية

الفرع الأول : مبادئ نظريات سروش

الفرع الثاني : جدور أفكار سروش

المطلب الثاني :المرتكزات المعرفية لنظرية سروش

الفرع الأول :المرتكزات المعرفية المستمدة من التراث الاسلامي

الفرع الثاني: المرتكزات المعرفية المستمدة من البراديغم المعرفي

الغربي

المبحث الثاني : الاضافات التي قدمتها القراءات عامة و

قراءة سروش خاصة

المطلب الأول : اثار اشكالات المعرفية للمنظومة الدينية

الفرع الأول : اشكالات معرفية

الفرع الثاني : قراءة النص بين القدماء والمعاصرين وأهم الاضافات

المطلب الثاني: موقف المنظومة الدينية الرسمية من القراءات.

الفرع الأول: رد المجمع الفقهي على القراءات.

الفرع الثاني: ضوابط القراءة للنص القرآني

المطلب الأول: أهم نظريات سروش وجذورها المعرفية

الفرع الأول : مبادئ نظريات سروش

1-مبادئ نظرية القبض والبسط في الشريعة

يعرّف سروش نظريته في مواقع عدة في كتابه و الذي يحمل عنوان النظرية¹ حيث حاول سروش بناء نظرية في بيان قصور المعرفة الدينية التقليدية واعطاء بديل عنها بصياغة رؤية إبستمولوجية في تجديد المعرفة الدينية أطلق عليها اسم «نظرية القبض والبسط في الشريعة Contraction and Expansion Theory» ، واعتبرها معادلة للنظرية النقدية التي وضعها الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط (E. Kant)². توصل سروش بفضل نظره العميق في أوضاع المسلمين المعرفية إلى نتيجة عامة مفادها أن جميع المسلمين المعاصرين يعيشون أزمة، وأن أساس هذه الأزمة معرفي، وأنها ناتجة عن عدم تلاؤم فهمهم للإسلام مع العصر. وأخذ على عاتقه معالجة الأزمة في مستواها المعرفي، لتكون ضمن علم الكلام الجديد ، معتبرا نظريته في القبض والبسط مقدمة تأسيسية لهذا العلم. وأهم مبدأ معرفي (إبستمولوجي) لنظرية القبض والبسط في الشريعة هو (الواقعية): وبعبارة أخرى مبدأ (الواقعية) أو (أصالة الواقع). طبقا لهذا المبدأ يستخلص القضايا التالية:

أولاً: وجود الواقعية .

ثانياً: امكانية حصول ذلك الواقع .

ثالثاً: الهدف الأسمى الذي يسعى ميدان المعرفة لتحقيقه هو الوصول إلى الحقيقة والظفر بها .

ويعلق على ذلك بقوله ان البعض تقودهم سطحياتهم إلى القول بأن الحقيقة واضحة، والمعرفة بها سهلة يسيرة، فالأذهان السطحية تقنع بأبسط شيء تقرأه في العالم وتعتبره الحق المنشود.

¹ - عبد الكريم سروش، القبض والبسط في الشريعة، تر: دلال عباس، ط1، دار الجديد، بيروت، 2002 .

² -المرجع نفسه، ص119-120 و231-239

ومثل هذه النظرة الساذجة للواقع، والتي يمكن تسميتها (الواقعية البسيطة)، ليست هي الواقعية التي تتخذها نظرية (القبض والبسط) مبدأ لها، فالتجارب الطويلة لتاريخ المعرفة علمت المفكرين أن الواقع، على رغم كونه مقولة إيجابية منشودة، لكنه معقد وعسير الاكتشاف، ولا يمكن التيقن منه بسهولة، لذلك كانت المعرفة عملية معقدة وليس من السهل التوفر على معرفة صادقة كاملة. هذا النمط من فهم الواقع والذي يسمى (الواقعية المعقدة) هو المبدأ الذي تركز عليه نظرية (القبض والبسط).¹

: من وجهة نظر

يقسم المعرفة بحسب وجودها الى نوعين ، يذكر سروش في تصنيف عام للمعارف بقوله أنه يمكن النظر لعلم المعرفة (الابستمولوجيا) من زاويتين:

-علم المعرفة القبلي :

ويطلق عليه كذلك بعلم المعرفة السابق للتجربة، والخاص بالمعرفة قبل مقام التحقق الخارجي، وهذا النمط من علم المعرفة نمط فلسفي يبحث في الوجود الذهني للإدراكات والقوالب الذهنية وهي قضايا خالية من أي مضمون تجريبي ، ولا يهتم بصفات وأحكام الفروع العلمية كموجودات عينية مستقلة تحققت في العالم الخارجي والواقع أن علم المعرفة السابق للتجربة ينحصر في الذهنيات وعلم الإدراك.²

يعطي مثال على هذه النوع من المعرفة ببحوث الفيلسوف الألماني كانطأين يدرجها في هذا الصنف من المعرفة القبلي . و كما ويديرج أغلب نظرية المعرفة عند الفلاسفة المسلمين ضمن هذا النمط من المعرفة ، . أي أن الحكماء الماضين ركزوا جل اهتمامهم على الوجود الذهني للعلم، فسألوا مثلاً: حينما نعلم بشيء، هل نبلغ ماهية ذلك الشيء، أم ندرك شبحاً لتلك الماهية أم جزءاً محددًا منها؟ وهل العلم مجرد أم مادي؟ ما هي المعقولات الأولى والثانية؟ وما هو دورها في

¹ - سروش، القبض والبسط في الشريعة، المرجع السابق، ص 28..

² - المرجع نفسه، ص 20.

إدراك العالم الخارجي؟ وكيف تتكشف المفاهيم الكلية للإنسان؟ وما هو مناط صدق القضايا؟ وهل يتحد العاقل والمعقول في مقام الإدراك؟¹
و تأسيسا على ما ذكر توصل لبعض سمات علم المعرفة لدى القدماء وقد قسمها على النحو الآتي:

- وجود العالم الخارجي أمر مفترض ومسلم به، وكذلك إمكانية المعرفة الجزئية به.
- يطرح السلف فعلا أو وصفا نفسانيا اسمه العلم أو الإدراك، ثم يبحثونه من حيث وجوده.
- علم معرفة الماضين، علم قبلي يسبق ولادة المعارف البشرية. أي أنه لا يهتم إطلاقا بتاريخ العلوم، ولا يستفيد منه. ولا يُعنى بالعلماء من ناحية أنهم موجودات اجتماعية تتأثر بالعوامل الخارجية.
- لا يتكئ علم معرفة القدماء على التعاطي بين جماعة العلماء، فلو كان هنالك شخص واحد في العالم وحصل لديه إدراك معين، لأمكن أيضا التحدث عن وجود مجرد أو مادي لذلك الإدراك.²
- علم المعرفة البعدي، أو علم المعرفة المسبوق بالتجربة، والخاص بالمعرفة في مقام التحقيق: أوصاف المعرفة البعدية:
- 1- لا يتطرق علم المعرفة البعدي للوجود الذهني والمستقر النفسي للمعرفة، ولا يدرسه من ناحية كيفية من كفيات النفس.
- 2- موضوعه هو الفروع العلمية المختلفة، بما في ذلك المعرفة الدينية.
- 3- العلم في مقام التحقق الخارجي مجموعة من التصديقات والتصورات والمفاهيم والفرضيات والظنيات والقطعيات الصادقة والكاذبة، والناقضة والكاملة التي ترتبط مع بعضها بعلاقات حرب وسجال مستمرين، وظفر وهزيمة تاريخيين.
- 4- علم المعرفة البعدي يبحث في أحوال وأحكام هذا العلم للقضايا السابقة الذكر في العنصر الثالث.

¹ - سروش، القبض والبسط في الشريعة، المرجع السابق، ص22

² - المرجع نفسه .

5- إن وجود علم المعرفة البعدي لا بد أن يكون مسبقاً بوجود الفروع العلمية المختلفة، فهو يراقب بكل دقة حركة العلوم في الخارج. ويتحرى أخبار ظهور النظريات والآراء وتطوراتها، لذلك يكتسب تاريخ العلوم في هذا النمط من علم المعرفة أهمية بالغة.

6- علم المعرفة البعدي يهتم بجماعة العلماء ومحافلهم وأساليب عملهم، وكذلك بالهوية الجماعية السببية للعلم، وبالتفاعل والتبادل بين العلماء، ويحاول الإفادة من التاريخ والمنطق وعلم المناهج وعلم المعرفة القبلي، ليضيف منها إلى محتواه. وبالتالي فإن علم المعرفة البعدي منوط ومتقوم بالسلوك الجماعي للعلماء. بعبارة أخرى المعرفة منوطة بسلوك العلماء ومتقومة بهم .

يتضح ما أسلفنا أن علم المعرفة البعدي هو بحد ذاته معرفة من المعارف، لكنها معرفة من وع معارف الدرجة الثانية، أي أنها تعنى بمعارف الدرجة الأولى وتأتي بعدها وتترتب عليها. في حين يعتبر علم المعرفة القبلي من معارف الدرجة الأولى، ومن سنخ الميتافيزيقا والفلسفة الأولى.

ويخلص في آخر هذه الجزئية واصفاً نظريته بقوله: " إن نظرية (القبض والبسط) نظرية معرفية (أو علم معرفية، أو ابستمولوجية) تنظر للمعرفة الدينية نظرة بعدية.¹"

ثم يصل إلى اختلافات الأحكام بين معارف الدرجة الأولى ومعارف الدرجة الثانية:

حيث يذكر بأن أحكام معارف الدرجة الأولى تتمايز عن أحكام معارف الدرجة الثانية بخمسة فوارق لخصها في :

- خلافات وخصومات الدرجة الأولى بين العلماء، تمثل توافقاتهم تعاونهم في الدرجة الثانية.

- أخطاء الدرجة الأولى، إصابات الدرجة الثانية.

- ماضي المعرفة من الدرجة الأولى، حال المعرفة من الدرجة الثانية.

- التغيير في معرفة الدرجة الأولى، ثبات في معرفة الدرجة الثانية.

¹ - سروش، القبض والبسط في الشريعة، المرجع السابق، ص 23.

- القيم و الوجوب و هي (ما يجب أن يكون) في معارف الدرجة الأولى، هي لوجود و الواقعية في معارف الدرجة الثانية.

و يردف قائلا إن اختلافات العلماء داخل إطار العلم الواحد، وتصديقهم أو رفضهم لآراء بعضهم، هي عين ذلك العلم، وليست عارضا سلبيا ينبغي أن يزول. فحياة العلم قائمة بالردود والنقود. والفرع العلمي ليس الآراء التي يتبناها هذا العالم أو ذاك، وإنما هو عبارة عن جميع هذه الآراء المتضاربة التي طرحها ويطرحها العلماء في الماضي والحاضر باستمرار (الهوية الجماعية والسيالة للعلم)، فالمعرفة ملك عام، وليست مقتنيات شخصية.

إذن اختلافات العلماء داخل معرفة من المعارف هي عين الاتفاق من وجهة نظر عالم المعرفة (الذي ينظر إلى تلك المعرفة من الخارج). وكأن العلماء اتفقوا على إحياء ذلك العلم باختلافاتهم، لذلك كانت أخطاؤهم غير المقبولة (في الدرجة الأولى) مقبولة بالنسبة لعالم المعرفة. إن تلك الآراء المتنوعة هي عين العلم، وليست عين الصواب. فعالم المعرفة يلاحظها من زاوية كونها علمية، لا من حيث إنها حق أو باطل. وهذه الأحكام تسري تماما على صعيد المعرفة الدينية أو علم المعرفة البعدية الخاصة بالمعرفة الدينية. ففي المعرفة الدينية من الدرجة الأولى هناك الكثير من الآراء والطروحات الخاطئة الباطلة، لكن جميع هذه الآراء (بشرط أن تكون مقننة وممنهجة) داخلية في المعرفة الدينية ذات الدرجة الثانية.¹

ثم يواصل وصف خصائص المعرفة البشرية في مقام التحقق حيث يقول : "ليست المعرفة من وجهة نظر معرفية بعدية، بمعنى ذات (العلم) أو (المُدرك الذهني) أو مجموعة القضايا المتفرقة. بل هي مجموعة القضايا الصادقة والكاذبة تتحد مع بعضها بحسب موضوع واحد أو غاية واحدة أو منهج واحد. وهي ملك عام لكل العلماء، ولها هوية جماعية سيالة جارية في التاريخ. وهذه المجموعة الممنهجة المقننة والمتألفة هي ما يسمى في الأوساط العلمية بالفروع العلمية أو المعرفة".²

- مسار المعرفة العلمية :

في كل معرفة يمكن تمييز مقامين عن بعضهما:

¹ - سروش، القبض والبسط في الشريعة، المرجع السابق، ص 24.

² - المرجع نفسه، ص 25.

1-مقام الاكتشاف والجمع، وفيه يُجمع وتكتشف المواد الخام للمعارف ومحتوياتها. والعالم لا يدري في هذا المقام هل ما جمعه أو اكتشفه صحيح أو خطأ؟ وهل سيكون مقبولاً أم غير مقبول؟ فالجمع والاكتشاف أوسع دائرة من جمع واكتشاف الأمور الصحيحة، وليس له منهج محدد أو مضبوط، إذ يستطيع العالم في هذا المقام الاستفادة من تجاربه وأخيلته وتمثيلاته وتشبيهاته وإشراقاته و... وبعبارة أخرى لا يصح سؤال العالم من أين جاء بنظرياته؟ فأساليب الجمع والاكتشاف في العلوم ليست ذات أهمية تذكر، وإنما المهم هو منهج إصدار الأحكام.

2-مقام الحكم والتقويم، وفي هذا المقام يتم إصدار الأحكام وفق منهج معين بشأن صحة وسقم المواد الخام المجموعة لدى العالم. ويصار إلى فرز المواد السليمة عن الفاسدة. فتمايز العلوم والمعارف في مقام المنهج، يعود إلى منهج الحكم لا إلى منهج الجمع والاكتشاف. وبعبارة أخرى فإن (المنهج العلمي) لا يطلق على منهج الجمع، وإنما يطلق على منهج إصدار الأحكام.¹

أقسام العلوم- المنهج بحسب المنهج -

قسم العلوم بحسب منهج إصدار الأحكام إلى ثلاث شعب رئيسية هي:

- العلوم التجريبية، والتي تتخذ من التجربة منهجاً للحكم.

- العلوم العقلية، ومنهج الحكم فيها هو العقل.

- العلوم النقلية، ومنهج الحكم فيها هو النقل.

فإذا جرى التشديد في معرفة ما على مقام جمع المعلومات، من دون أن تتضح كيفية

اختبار هذه المواد الخام وتمييز صحيحها من غير الصحيح، بقيت تلك المعرفة ضعيفة

ناقصة. فكمال العلم في كمال تقنيات الحكم.²

¹ - سروش، القبض والبسط في الشريعة، المرجع السابق، ص 26.

² - المرجع نفسه، ص 27.

- في كل معرفة ينبغي أيضا الفرز بين مقامين آخرين:

- مقام ال (يجب) وهو مقام التعريف.

- مقام ال (إن) وهو مقام التحقق.

في تعريف أي علم من العلوم ثمة (يجب منطقية). فمثلا يقال: إن الفلسفة إذا أُريد لها أن تكون فلسفة وليس سوى الفلسفة يجب أن تكون (العلم بعوارض مطلق الوجود). لكن الفلسفة المتحققة في العالم الخارجي لا تمثل ذلك التعريف بالضبط. أي أن ال (يجب) المذكورة لم تتحقق في العالم الخارجي بتمامها. فمن الخطأ التوهم أنه بما أن تعريف الفلسفة يوصينا بأن تكون الفلسفة على الشاكلة الفلانية، إذن فالفلسفة الموجودة في العالم الخارجي هي فعلا على هذه الشاكلة. وإنما الفلسفة الموجودة كانت دائما دون مستوى تعريف الفلسفة، وكذلك الحال بالنسبة لجميع العلوم الأخرى.

في مقام تعريف أي علم ينبغي أولا تعريف ذلك العلم بصورته الخالصة، أي تعريفه بشكل يجمع كل الأفراد والمصاديق ويمنع كل الأغيار. وثانيا ينبغي في مقام التعريف الإحاطة بكل المعرفة وليس بجزء ناقص منها. وثالثا يجب أن يكون التعريف خاصا بالقضايا الصادقة للمعرفة المنظورة ولا يُعنى بقضاياها الكاذبة.

ومن الواضح أن المعارف التي ظهرت إلى السطح في العالم الخارجي وفي إطار الكتب والنظريات التخصصية، لم تتوفر على أي من الشروط المذكورة أعلاه بشكل كامل. بمعنى أنه لا يوجد أي علم يمكن اعتباره خالصا تمام الخلو، أو كاملا بشكل مطلق، أو أنه حق وصدق بكل ما يحتويه من آراء ونظريات. وإنما هو مجموعة آراء صادقة وكاذبة وناقصة يحملها العلماء هنا وهناك، وهي دوما عرضة للتحويل والتنقيح الجماعي والتاريخي. والمعرفة الدينية واحدة من هذه المعارف والعلوم.¹

تصنيفه للعلوم إلى علوم (منتجة) و(مستهلكة):

¹ - سروش، القبض والبسط في الشريعة، المرجع السابق، ص 27.

المعارف المنتجة تتخذ في الغالب الطابع النظري والتقني، وهي معارف تتناول الواقع الخارجي بشكل مباشر لتخبرنا به وتكشف عما يدور فيه ضمن قوانين معينة. أما المعارف المستهلكة فتأخذ النظريات المُستخلصة في العلوم المنتجة وتستخدمها استخدامات معينة. والمعارف المستهلكة عادة ما تكون مزيجاً من المعارف والمهارات. أي أن العالم هنا لا بد أن يكون على معرفة بطائفة من النظريات، وإلى جانب ذلك ينبغي أن تكون له المهارة الكافية لاستخدامها وتوظيفها.¹

فخلاصة نظرية القبض والبسط: هي نظرية تعنى بالمعرفة الدينية كواحدة من المعارف البشرية، وتحاول هذه النظرية قبل كل شيء أن تبلغ الأهداف الآتية:

- شرح آلية فهم الدين وكيفية.
- التأشير على خصائص المعرفة الدينية بالمقارنة مع سائر المعارف البشرية.
- دراسة أبعاد العلاقة بين المعرفة الدينية وباقي المعارف البشرية.
- الكشف عن أسباب تحول وثبات المعرفة الدينية على امتداد التاريخ.

وبهذا يكون الوجه البارز لنظرية (القبض والبسط) هو وجهها التفسيري الإبتيمي. وبهذا فهو يعتقد أن المعرفة الدينية عبارة مجموعة هذه التفاسير السقيمة والصحيحة، ونحن نسبح في بحر من التفاسير والأفهام للنص، هذا هو مقتضى ماهية الدين من جهة، ومقتضى بشرية وبناء أجهزتنا الإدراكية من جهة أخرى، فإن الإسلام السني يعتبر فهماً خاصاً عن الإسلام، والإسلام الشيعي أيضاً فهم آخر عن الإسلام.²

¹ - سروش، القبض والبسط في الشريعة، المرجع السابق، ص 28.

² - سروش، الصراطات المستقيمة، مرجع سابق، ص 8.

2- مبادئ نظرية التعددية الدينية

يبدأ سروش بالتمهيد لنظريته بقوله: " إن الناس يحتاجون في مواجهتهم للكتب المقدسة وكذلك في مواجهتهم للأمر المتعالي والذات المقدسة إلى تفسير وبيان، وإزالة ستار الإبهام عن المتن الصامت أو التجربة الدينية الخام واستنطاقها؛ هذا الاكتشاف والاستنطاق لا يكون على شكل واحد بل يتميز بالتنوع والتعدد، وهذا هو السبب في ولادة البلورية والتعددية في داخل الدين وخارجه".¹

و يعرف سروش نظريته في التعددية حيث يذكر الدعامات التي تركز عليها بقوله "تعتمد اطروحة «التعددية الدينية» في الأصل على دعامتين:

1- التنوع في الأفهام بالنسبة للمتون الدينية.

2- التنوع في تفسيرنا للتجارب الدينية.²

ثم يردف بذكر المباني التي تعتمد عليها نظريته حيث يذكر: المبني الأول: لقد سعيت في كتابي «نظرية القبض والبسط» لتوضيح السر في تكثر وتنوع الفهم الديني وبيان عملية هذا التنوع. اجمالاً كان حديثنا في نظرية القبض والبسط هو أن فهمنا للمتون والنصوص الدينية متنوع ومتعدد بالضرورة، وهذا التنوع والتعدد لا يقبل الاختزال إلى فهم واحد، وليس هذا الفهم متنوعاً ومتعددًا فحسب بل سيالاً أيضاً، والسر في ذلك أن النص صامت ونحن نسعى باستمرار لفهم النصوص الدينية وتفسيرها سواء في الفقه أو الحديث أو القرآن من خلال الاستعانة بمسبوقاتنا الفكرية وتوقعاتنا من النص والأسئلة التي تدور في أذهاننا في مرحلة سابقة، وبما أنه لا يوجد تفسير من دون الاعتماد على التوقعات والأسئلة والفروضات المسبقة، وبما أن هذه التوقعات والفروضات المسبقة مستوحاة من خارج الدين، وبما أن الفضاء المعرفي خارج الدين متغير وسيال، كما أن

¹ - سروش ، الصراطات المستقيمة ، المرجع السابق ، ص6

² - المرجع نفسه .

العلوم البشرية والفلسفة ومعطيات الحضارة الإنسانية تزداد وتتراكم وتتغير باستمرار، فلهذا كله كانت التفاسير المترتبة على هذه الأسئلة والتوقعات والفروضات المسبقة متنوعة ومتغيرة. هذا هو مجمل ما ورد في نظرية القبض والبسط¹

ونلاحظ ان النظرية الثانية تعتمد على نظريته الأولى وتعتمد عليها وهي مقدمة أولى لبيان

المبنى الثاني: نصل إلى النوع الثاني من البلورية الناشئة من تنوع وتعدد تفاسير التجارب الدينية. التنوع الذي لا يقبل الوحدة في ذاته، فكما أننا لا نمتلك ديناً غير مفسر، فلذلك لا توجد تجربة غير مفسرة، سواء في دائرة الطبيعة أو ميدان الروح، فالتجربة الدينية عبارة عن مواجهة الأمر المطلق والمتعالي وهذه المواجهة تتجلى بأشكال عديدة وصور مختلفة، فتارةً بصورة رؤيا، وأخرى بسماع صوت معين، وثالثة برؤية ملامح وألوان، ورابعة على شكل احساس باتصال النفس بعظمة عالم الوجود.²

ويضيف إن كافة الأديان بدورها مسبقة بحالة الكشف والتجربة الغيبية والقدسية والوحدانية التي عاشها الأنبياء، الذين لم يدرسوا في مدرسة أو مكتب ولم يكونوا من الكهنة والسحرة أو المجانين والمعتمهين، بل كما يقول «اقبال اللاهوري» كانوا رجالاً من أهل الباطن والكشف.³

الفرع الثاني : جذور أفكار سروش

إثر طرح عبد الكريم سروش لنظريته، توالى الردود على النظرية، خاصة من داخل الجمهورية الإيرانية، وسواء بذكر صاحبه ونقده أو توجيه النقد مباشرة للمضمون النظرية ونذكر البعض منها فقط، ومنهم الموساوي حيث يرى أن نظرية القبض والبسط في الشريعة وتكامل المعرفة الدينية والثابت والمتغير في فهم الشريعة هذه العناوين الثلاثة لهم معنى واحد يشتركان فيه هو ارتباطهم بالشريعة وتجديد الفكر الديني .

¹ - سروش ، الصراطات المستقيمة ، المرجع السابق ، ص6

² - سروش ، الصراطات المستقيمة ، المرجع السابق، ص12

³ - المرجع نفسه ، ص13.

ويعلق على نظرية سروش من دون ذكر صاحبها بأن النظرية من مستحدثات أهل الفكر في عصرنا الحالي وانطلقت بادئ الامر من مجموعة من المفكرين العرب والمغرب أمثال محمد أركون ،محمد عابد الجابري ،نصر حامد ابو زيد، و قد التحق سروش بركاب هذه النظرية عبر مقالات نشرها في مجلة كيهان فنهكي بتاريخ 1367 هـ.ش تحت عنوان القبض والبسط في الشريعة واتبع مقالته هذه بثلاث مقالات تحت هذا العنوان اين شرح فيه نظريته وقد جمعت جميعها في كتاب حمل عنوان هذه المقالات . وتوالت الردود على هذه النظرية من قبل أقلام متعددة مثل "المعرفة الدينية" لصادق لاريجاني وكتاب "شريعة درآينه معرفت" لآية الله عبد الله الجوادى الآمليو "نكرشي بر مقاله بسط و قبض تثويرك شريعة" لآية الله السيد محمد حسين الطهراني.¹

إذن نظرية سروش ،هي نظرية قد سبقه إليه رهط من المفكرين الذين تأثروا بالفكر الغربي ،بحسب موسوي.

1- جذور اسلامية

كما صرح سروش بكون أفكاره ليست جديدة ،بل كانت مطروحة من قبل العديد حيث يقول "للعديد من آرائي جذور في تصورات القرون الوسطى. ففكرة أن موهوبية النبوة أمر عام جدا يحمله جميع الناس في دواخلهم وفي تدرجات مختلفة فكرة منتشرة على نطاق واسع في الإسلام الشيعي وفي التصوف. أحد الفقهاء الشيعية الكبار كالشيخ المفيد يذكر أئمة الشيعة ليس على أنهم أنبياء، إلا أنه يعزو إليهم كل ما هو من مميزات الأنبياء. وحتى المتصوفون مقتنعون عموما أن تجاربهم هي نفسها تجارب الانبياء. أما مفهوم القرآن المحتمل نتاجا بشريا غير معصوم فهو موجود ضمنا في مذهب المعتزلة في نظرية خلق القرآن² وهذا لا ينطبق على النظرية المعرفية فقط بل يتعداه لمقولته بالتجربة الدينية النبوية حيث ينقل هادي صادقي عن بهاء الدين خرمشاهي حيث يذكر

¹ - علي عباس الموسوي ،قراءات نقدية في تجديد الفكر الديني،مرجع سابق ، ص 76.

² - <http://static.rnw.nl/migratie/www.rnw.nl/hunaamsterdam/dialoguecultures>

في مقابلة مع مجلة زمزم الهولندية المتخصصة بقضايا العالم الإسلامي، عام 2007 من الموقعها الرسمي

"قبل كل شيء يجب التنويه إلى أن هذه النظرية قد طرحت قبل سروش من قبل بعض المتجددين، وعلى رأسهم السير سيد أحمد خان الهندي (1817 . 1898م) وله تفسير غير مكتمل للقرآن، فقد ذهب إلى: (أن النبوة ملكة طبيعية خاصة كسائر القوى البشرية التي تتفتق عند توفر ظروفها ومناخاتها وبيئتها، كما هو الحال بالنسبة إلى ثمار الأشجار....)، كما أنه يرى (أن النبي يحصل على الوحي من الله مباشرة، وما جبريل في واقعه إلا صورة مجازية وكنائية عن القوة أو الملكة التي يتمتع بها النبي)، كما يرى (أن الوحي ليس شيئاً ينزل على النبي من الخارج، بل هو عبارة عن نشاط العقل الإلهي في النفس والعقل القدسي البشري).¹

ثم جاء بعده أمين الخولي (1904 . 1969م) الأستاذ في جامعة القاهرة والباحث المصري في الشأن القرآني، فأقام بالتعاون مع بعض أنصاره مذهباً تفسيرياً يعتمد لغة القرآن²

تأثره بأراء محمد اقبال

نلاحظ استشهده كثيراً بأراء اقبال حيث يذكر " كما يقول «اقبال اللاهوري» كانوا رجالاً من أهل الباطن والكشف. وليس الأنبياء فقط كانوا يعيشون هذه الحالة القلبية، بل إن اتباعهم من أرباب السلوك ورياضة النفس كان لهم حظ من الوحي والتجربة الباطنية أيضاً."³

وينقل عبارته المنقولة في الفرق بين الصوفي والنبي " وينقل إقبال اللاهوري في كتاب «إحياء الفكر الديني في الإسلام» عن عبد القدوس الجانجهي (من المتصوفة الهنود) في بيانه للفارق بين تجربة المتصوفة وبين تجربة النبوة قوله: «إن النبي صعد إلى المعراج ورجع، ولو كنت مكانه لما رجعت». وهذا أفضل تعبير لبيان التفاوت بين هذين النوعين من التجربة حيث يبقى الصوفي

¹ - عن بهاء الدين خرمشاهي، تفسير وتفسير جديد، طهران، 1364، ص60. من إضاءات على حوار سروش بشأن

القرآن، هادي صادقي، WWW.ALDHIAA.COM

² - عن مذكرة بهاء الدين خرمشاهي، تحت عنوان (باسخهايي به قرآن ستيزان) باختصار قليل والموجودة على موقع:

<http://www.farsnews.com/newstext.php?nn=8611210066>.

³ - سروش، الصراطات المستقيمة، مرجع سابق، ص14.

مأنوساً بتجربته ولا يجب الخروج من إطارها، والحال أن النبي يحصل على شخصية جديدة بتجربته بحيث يصمم على بناء عالم جديد في واقع الحياة والتاريخ.¹

2- جذور مسيحية

لأفكاره جذور تصل بنا إلى نوع من الرؤية المسيحية للوحي. حيث يذهب إلى كون الوحي من طبيعة التجربة الدينية، وهي الرؤية البروتستانتية في إلهيتها الحديثة، فإن الوحي في هذه الرؤية يستند إلى الشخص دون الكلمة، أما الوحي في الإسلام فهو حقيقة كلامية، وما ينتج عن الوحي يدعى (كلام الله). وأما في المسيحية وخاصة البروتستانتية فيستند إلى شخص المسيح بوصفه وحياً إلهياً، وبين هاتين الرؤيتين بون شاسع.²

تأثره بمفاهيم المتكلم جون هيك

ونلاحظ تأثر سروش بهذا المتكلم من خلال ذكر بعض مفاهيمه حيث يطرحها للمناقشة، خاصة في التعددية أو البلورية ويقول "ويستوحي الفيلسوف والمتكلم المسيحي المعاصر «جون هيك» الذي هو أحد حماة وأنصار البلورية، هذه النقطة من تفكيك «كانت» بين الواقع «نومن» والظاهر «فلومن»، وكتب في مقالة رائعة له بعنوان «هل يعبد المسلمون والمسيحيون واليهود إلهاً واحداً؟» حيث يشير في البداية إلى الوجه الواحد لله تعالى في هذه الشرائع السماوية، ولكنه يضيف بعد ذلك أن هذه الوحدة في الرؤية حصيلة النظر من بعيد، ولكن ما أن نقرب أكثر فسوف تتجلى لنا الاختلافات بصورة أكبر وتلقى بالوحدة في عالم الظلمة.³ ويضيف شارحاً وجه نظره اتجاه تصور الاله عند الأديان السماوية بقوله: "إن جميع هذه الأديان تعترف وتؤمن بالله تعالى خالق العالم والإنسان وهو الذي يثيب ويعاقب الناس ويجهم ويغضب عليهم. ولكن الله في المسيحية عبارة عن ثلاثة أقانيم وقد تجسد في أحدها وهو ابنه المسيح الذي اختاره

¹ - عبد الكريم سروش، بسط التجربة النبوية، مرجع سابق، ص7

² - ، هادي صادقي إضاءات على حوار سروش بشأن القرآن، متاح على موقع WWW.ALDHIAA.COM

³ - سروش، الصراطات المستقيمة، مرجع سابق، ص22

ليحل فيه من بين مخلوقاته. هذا الاله يختلف عن إله الإسلام واليهودية اختلافا كثيرا، والإلهين الآخرين: الله ويهوه بدورهما غير متماثلين في كل شيء، ففي نظر (هيك) أن إله اليهود يعيش الاهتمام الكبير ببني إسرائيل وكما يقول العهد القديم: «إنني لا أعرف من بين الأقوام والعوائل البشرية الساكنة في الأرض غيركم» هذا الإله الذي يأمر بني إسرائيل بالسكنى في بيوت ومنازل أهالي فلسطين «كنعان» وأن يحتلوا أرضهم، هذا الإله وإله المسلمين الذي يتصور (هيك) أنه أقرب من إله اليهود بالنسبة إلى إله المسيحيين ومع ذلك فإنه يهتم بالمسلمين فقط وكأنه لا يعرف سواهم. حيث ينصرهم في حروبهم وغزواتهم ولا يفكر بفلسطين كما يفكر بأرض الجزيرة العربية.¹

إن الحضارات الإنسانية التي افرزتها هذه الأديان الثلاثة وصعوبة قبول الحكم بالبعد عن رحمة الله في حق اتباع الأديان الاخرى، وكذلك ما توصل إليه فلاسفة المعرفة والانثربولوجيا في تحقيقاتهم لكيفية تحصيل المعرفة البشرية وتأثير المسبقات الذهنية وايحاءات المحيط الإجتماعي في صياغة ثقافة الفرد دفعت «جون هيك» لقبول هذه الحقيقة: عباراتنا شتى وحسنك واحد وكل إلى ذاك الجمال يشير.²

ونلاحظ دفاعه عنه بقوله " وليس من الانصاف أن لا نضيف أن (جون هيك) فيلسوف موحد ولا يقبل بمقولة التثليث وتجسد الله بالمسيح، حيث يرى أن هذه المفاهيم عبارة عن استعارة وكناية لا أكثر ولكن شورى «نيقية»³ في القرن الرابع الميلادي قد أضفت عليها طابع الواقعية والحقيقة. وهكذا نرى أن (جون هيك) باتخاذ هذا الموقف الشجاع قد التزم بعقلانيته من موقع الوفاء لها، ومن جهة اخرى استجاب لنداء وجدانه في تقريره لمبدأ التعددية.⁴

¹ - سروش، الصراطات المستقيمة، المرجع السابق، ص 23

² - المرجع نفسه، ص 25.

³ - وهو مجمع بقيا الأول مسكوبي سنة 325 وفيه جرت محاكمة جماعة أريوس

⁴ - سروش، الصراطات المستقيمة، المرجع السابق، سروش، ص 27.

كما يضيف عنه بأنه من المتدوقين للعرفان الرومي حيث يقول : " إن «جون هيك» يستشهد في كلماته بأبيات شعرية من ديوان جلال الدين الرومي، ونجد مثل هذه المفاهيم في أماكن متفرقة من ديوان المثنوي ومن ذلك قوله:

عندما أصبح عديم الألوان أسير اللون

صار موسى في صراع مع موسى

وعندما تصل إلى مرتبة عديم الألوان

فسوف تجد أن موسى متصالحا مع فرعون.

فال حرب الظاهرية يقصد منها إيجاد الحيرة للناظر.

فلا بد من العثور على الكنز في هذه الخرائب.¹

ومن خلال المقتطفات التي ذكرها سروش لهيك، لا أجد فرق بين فكر سروش وفكر هيك

¹ - سروش، الصراطات المستقيمة، المرجع السابق، ص 27.

المطلب الثاني :المرتكزات المعرفية لنظرية سروش

الفرع الأول : المرتكزات المعرفية المستمدة من التراث الاسلامي

وأستثني من التراث المنظومة الدينية المشكلة من النص الديني المقدس "القرآن"، والذي جعله مرتكز أساسي طبق عليه معارفه، وبعض الأحاديث الذي استعملها في كثير من الأحيان للاستدلال على صحة ما ذهب إليه حتى وإن كان مفهومه للتراث كما بينا ذلك في الفصل الثاني، أن التراث يعم كل ما تركته الانسانية من أعمال مادية ومعنوية ووصل إلينا، لكن لما جعل النص الديني المقدس، كمادة أولية طبق عليه فقط مكاسبه المعرفية المختلفة، فهو لا يستمد من النص مباشرة المفهوم، ولكن يستمد المفهوم من خلال جميع المعارف الذي حصل عليه في مختلف العلوم، ليخرج بمعنى متجانس .

نستطيع التعرف على هذه المعارف من خلال كتابته المختلفة حيث استعملها في تحليلاته وقد كانت المرتكز الاساسي في قراءته والتي أجملها في مشروعه الذي يرتكز على نظريته في المعرفة والذي قدمها في كتابه " القبض والبسط في الشريعة" وأتبعها بتطبيق نظريته على الوحي ضمن ما سمه " التجربة النبوية" وأدرج مقارنته في كتابه "بسط التجربة النبوية" ثم واصل مقارنته لتبني البلورالية أو التعددية الدينية، ولعل أهم منهل إنتهل منه سروش أفكاره ومعارفه ليبيلور قراءته هو من الموروث العرفاني.

لذا سنتعرض لهذا القسم المهم من المعارف الاسلامية، بالرغم السجلات التي أثيرت حول المصطلح وأصالته في المنظومة المعرفية الاسلامية .

1- المنهج العرفاني

1- مفهوم العرفان

- لغة

العرفان لغة من عرفه يعرفه معرفة وعرفانا وعرفة وعرفانا، بكسرتين مُشَدَّدة الفاء: علمه، فهو عارف¹ فهو عرفان من عرف علم². فالعرفان من المعرفة

- اصطلاحاً

وأما في اصطلاح أهل الكلام: هي معرفة الله بلا كيف ولا تشبيه³ قال عارف بالله، أي متحقق بمعرفته ذوقاً وكشفاً، ويُطلق عليه أيضاً المعرفة "اللدنية"⁴ أي التي تكون من لدن الله، أو العلم "الذوقي" وقال الراغب: المعرفة والعرفان: إدراك الشيء بتفكير وتدبر لأثره، فهي أخص من العلم، ويضاده الإنكار، ويقال: فلان يعرف الله ورسوله، ولا يقال: يعلم الله متعدياً إلى مفعول واحد لما كان معرفة البشر لله تعالى هو تدبر آثاره دون إدراك ذاته⁵، ويذكر صاحب الكليات " والعرفان يستعمل في المحل الذي يحصل العلم بواسطة الكسب، ولهذا يقال: (الله عالم) ولا يقال: (عارف)، كما لا يقال: (عاقل) فكذا الدراية فإنها لا تطلق على الله لما فيها من معنى الحيلة وفي " النجاة ": كل معرفة وعلم فإما تصور وإمّا تصديق، فوحدة المحمول تدل على الترادف"⁶ ويضيف " وقد يستعمل العرفان فيما تدرك آثاره ولا تدرك ذاته وألعم فيما تدرك ذاته، ولهذا

¹ - القاموس المحيط، مرجع سابق، (ص: 835)

² - ابن منظور، لسان العرب، مرجع سابق، (9/ 236).

³ - أبو البقاء الحنفي، الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، المحقق: عدنان درويش و محمد المصري، الناشر: مؤسسة الرسالة، بيروت، (ص: 825)

⁴ - العلم اللدني [في الانكليزية] Mysticism [في الفرنسية] Mysticism: هو العلم الذي تعلّمه العبد من الله تعالى من غير واسطة ملك وني بالمشاهدة والمشاهدة، كما كان للخضر عليه السلام. قال تعالى وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا الْكَهْفِ/ 65 وقيل هو معرفة ذات الله تعالى وصفاته علماً يقينياً من مشاهدة وذرقة ببصائر القلوب كذا في مجمع السلوك. وكما هناك مصطلح كثير ما يخلط في معناه ويقصد به علم الموهبة [في الانكليزية] Science of divine gifts - [في الفرنسية] Science des dons divins: في عرف العلماء علم يورثه الله لمن عمل بما علم، وإليه الإشارة بحديث: (من عمل بما علم ورثه الله علم ما لم يعلم) السيوطي، الدر المنثور، في تفسير آية الدين من سورة البقرة 1/ 372. القرطبي الجامع لاحكام القرآن، في تفسير الآية 69 من سورة العنكبوت، 13/ 364. من كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم (2/ 1231)

⁵ - تاج العروس، المرجع السابق، (24/ 133)

⁶ - أبو البقاء الحنفي، الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، المرجع السابق، ص 611

يُقَال: (فَلَانَ عَارِفٌ بِاللَّهِ) وَلَا يُقَال: (عَالِمٌ بِاللَّهِ) ، لِأَنَّ مَعْرِفَتَهُ لَيْسَتْ بِمَعْرِفَةِ ذَاتِهِ، بَلْ بِمَعْرِفَةِ آثَارِهِ فعلى هذا يكون العرفان أعظم درجة من العلم، فإن التصديق إسناد هذه المحسوسات إلى موجود واجب الوجود، أو معلوم بالضرورة فأما تصور حقيقة الواجب فأمر فوق الطاقة البشرية وأختلفوا في أن تصور ماهية العلم هل هو ضروري أو نظري يعسر تحديده¹ و يذكر محمد عابد الجابري في تعريفه للعرفان: "يبدو أن العرفان نظام معرفي، ومنهج في اكتساب المعرفة، ورؤية للعالم وأيضاً موقف منه، انتقل إلى الثقافة العربية الإسلامية من الثقافات التي كانت سائدة قبل الإسلام في الشرق الأدنى... يُسمى الغنوص Gnose ، والكلمة يونانية الأصل، ومعناها المعرفة. وقد استعملت أيضاً بمعنى العلم والحكمة. غير أن ما يميز العرفان هو أنه من جهة معرفة بالأمر الدينية تخصيصاً، وأنه من جهة أخرى معرفة يعتبرها أصحابها أسمى من معرفة المؤمنين البسطاء وأرقى من معرفة علماء الدين الذين يعتمدون النظر العقلي²."

وخلاصة القول ان هذا المجال هو مجال غيبي اين يتلقى العارف المعارف من المطلق أو المتعالي من دون واسطة وآلية هذه العملية مجهولة وغير معروفة وتتجاوز قدرة الانسان، فهي نعمة من الموجد سبحانه وتعالى على من يختص من عباده .

-التصوف والعرفان

ونظراً لترابط الكبير بين التصوف والعرفان وكثير ما يستعمل احدهما مكان الآخر، غير أن العرفان ظهرة عند المتصوفة المسلمين لتدل على نوع أسمى معرفة، يلقي في القلب على صورة "كشف" أو "إلهام"³

،الظاهرة العرفانية كما يطلق عليها الجابري وهي جملة التيارات الدينية التي يجمعها كونها تتر أن المعرفة الحقيقية بالله وبأمر الدين هي التي تقوم على تعميق الحياة الروحية واعتماد الحكمة في السلوك، مما يمنح القدرة على استعمال القوى التي هي ميدان الارادة. فالعرفان يقوم اذن على تجنيد الارادة وليس شحذ الفكر، بل يمكن القول إنه يقوم على جعل الارادة بديلاً عن العقل، كما وأنه من مسلمات الآن من أن العرفانية والعرفان ظاهرة عامة عرفتها الأديان السماوية الثلاثة اليهودية والمسيحية والاسلام، كما عرفتها الوثنية، ومن هنا أصبح ينظر للعرفان

¹ - أبو البقاء الحنفي، الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، المرجع السابق، ص612.

² - محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ط9، مركز الدراسات الوحدة العربية، بيروت، 2009، ص253.

³ - المرجع نفسه، ص251.

على أنها تقوم على التعدد لا على الوحدة، بل ليس مذهب عرفاني واحد بل مذاهب متعددة.¹ كما أن الجابري تتبع الفروق المنهجية بين العرفان والعرفانية وهي نتيجة جاءت كثرة مؤتمر عقده الباحثون الاختصاصيون في الميدان وخلص على وجوب التمييز بين العرفان بوصفه معرفة بالاسرار الالهية وهي خاصة بصفوة معينة من الناس وبين العرفانية بوصفها المذاهب الدينية التي ظهرت في القرن الثاني الميلادي، كما وينقل الجابري أنه قد تغيرت طريقة تعامل الباحثين الأروبيين مع الظاهرة العرفانية، فبعدما كان ينظر إليها خاصة من طرف الكنيسة على أنها بدعة يجب محاربتها، صار الباحثون المعاصرون يحاولون استكناه "طلب كنه" حقيقة هذه الظاهرة وأسبابها الموضوعية وذلك بتوظيف المناهج الحديثة وفي مقدمتها المنهج الفينمولوجي الذي يحلل الظاهرة ويصفها ويحاول تفهمها من داخلها، والمنهج التاريخي النقدي الذي يدرس الآراء والنظريات العرفانية من منظور عقلاني مقارنة. ويعلق الجابري على تقسيم العمل أن في الظاهرة العرفانية جانبان متمايزان العرفان كموقف من العالم والعرفان كنظرية لتفسير الكون والانسان مبدئهما ومصيرهما مع الجانبان مترابطان فالعرفان كموقف هو تنويجا للعرفان كنظرية² وللظاهرة تيارن متكاملين ولكن متمايزين، احدهما يهمن عليه جانب الموقف وهو موقف فردي فكري وعملي، يتلخص في رفض العالم و ينشدان الاتصال بالإله معه في نوع الوحدة وثانيهما يطغى عليه جانب التفسير والتاويل ومحاولة تشييد نظرية دينية فلسفية تشرح تطور الخليقة من المبدأ الى المعاد³

2- مواطن ارتكاز سروش على العرفان

سواء من ناحية استعمال المصطلحات حيث صرح في الكثير من كتابته أن اللفظان المستعملان لنظريته قد استعارهما من المعجم أو الحقل اللغوي العرفاني، كما وان نظريته في المعرفة تحمل وان كان تعريفهما عند المتصوفة على العموم هما: "حالتان تردان على العبد، تقربان من الخوف والرجاء، أو يسببهما الخوف والرجاء، بمعنى أن العبد يرتقى من حال الخوف والرجاء إلى حال القبض والبسط. وهما حالتان تقع للمتصوف يعبر عنها الجنيد بقوله: "الخوف من الله

¹ - محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، المرجع السابق، ص 253.

² - المرجع نفسه، ص 254.

³ - المرجع نفسه، ص 255.

يقبضني، و الرجاء منه يبسطني." ¹ و الخوف و الرجاء يتعلقان بأمر مستقبل مكروه أو محبوب ،
والبض و البسط يتعلقان بأمر حاضر في الوقت ويغلب على قلب العارف من وارد غيبي. ²

وتتجلى تأثير سروش بالمورث العرفاني الاسلامي وصفه لرحلته للدراسة إلى بريطانيا حيث يقول
انه اصطحب معه بعض الكتب التي شكلت زاده الروحي «في عام 1972 م عندما كنت عازماً
للذهاب إلى بريطانيا لإكمال الدراسة الجامعية اصطحبت معي أربعة كتب:

1. الأسفار الأربعة (العقلية)، لصدر الدين الشيرازي (ت 1050 هـ).

2. المحجة البيضاء، للملا محسن فيض الكاشاني (ت 1091 هـ).

3. المثنوي المعنوي، لجلال الدين البلخي . الرومي (ت 672 هـ).

4. ديوان شمس الدين محمد حافظ الشيرازي (ت 792 هـ).

الكتاب الأول كان غذاءً لعقلي، والأخريات كنّ غذاءً لروحي. مع أنني كنت منشغلاً في
أيام إقامتي في بريطانيا بمطالعة الكتب الجديدة في الكيمياء والفلسفة، ومئات الكتب الحديثة
الأخرى، لكن علاقتي لم تنقطع مع هؤلاء العرفاء والحكماء على الخصوص لقاءاتي وحواراتي مع
جلال الدين الرومي، كانت علاقتي تزداد معه يوماً بعد يوم، حيث اكتسب منه يوماً قوّة
الأخلاق، وفي اليوم الثاني شراب الإشراف.

ويصف سروش تجربته العرفانية مع كبار المتصوفة والعرفاء الاسلام الغزالي والمولاي بالرغم

من اختلاف تجربتهما والطريق وقد وصف هذا الاختلاف وعلق عليه فيذكر "ولكن «الفيض»

كان شيئاً آخر، كان معلماً ورعاً، يعلم الآخرين بكل تواضع واحترام، تعرفت على «الفيض»

أكثر عندما عاهدت الله بقراءة كتابه «المحجة البيضاء» بأكمله، وذلك قبل سفري إلى بريطانيا

بسنين. وفي ذلك الوقت من دون أن أشعر أو أتحمّس أبرمت صفقة خفية مع «الغزالي»

فخرجت من دهليز «المحجة» إلى باحة السلطان «إحياء علوم الدين» حيث كانت أنظار

«الغزالي» المعرفية تسطع عليّ من نافذة «المحجة» ⁽³⁾.

¹ - الرسالة القشيرية، القشيري، دط، دار الكتب العلمية، بيروت، 2001، ص 67

² - الجرجاني، التعريفات، مرجع سابق، ص 169.

³ - عبدالكريم سروش، العقل والحرية، مرجع سابق، المقدمة ص 5.

وقد أطلق على «الغزالي» و«مولوي»: القمار العاشقين ويجري مقارنة بينهما في وجدتهما "من الوجد" قائلاً: «لا يمكن المقارنة بين حرارة ولهب «مولوي» وبرودة «الغزالي» كنت أفر من حرارة «مولوي» إلى برودة «الغزالي» ولكن أين هذا من ذلك، شاهدتُ جرح روح الغزالي لشدة خوفه من سوء العاقبة.

وبسبب الجراح الكثيرة في مواقع الفكر الغزالي لا يمكن مشاهدة بسمة واحدة في أجواء هذا الفكر، كانت جروحه تبتسم بدلاً عنه. «الغزالي» «العارف الخائف» وصاحب الروح الجريئة، يملك هيبة لا تطاق...إله «الغزالي» عبوس، يملك قلباً من حجر، غضبه غالب على عطفه وقهره على رحمته، وأنا لا أستطيع تحمل هذه الظاهرة في حركة الإنسان والحياة.

كنت أبحث عن إله رحمن ورحيم، له قلب واسع، لا حدود له... وجدت هذا الاله عند «مولوي». ويصف لقاءه مع المولوي "وجدت «مولوي» «العارف العاشق». الذي يخلق في سماء الوجدان وأجواء العشق وآفاق الحب. مقابل «الغزالي» «الزاهد الخائف». الذي يعيش الخوف والرهبنة في كل مشاعره، وأعماق وجوده، فما مدى اختلاف هذين العملاقين في واقع الفكر الأخلاقي، الحقيقة أن أحدهما مكمل للآخر، مع اختلافهما في المنهج وأدوات المعرفة»⁽¹⁾.

فسروش قد تلقى مفهوم الاله وكنه من قراءته للموروث العرفاني الاسلامي ولكن كان متأثر كثير بمفهوم جلال الدين الرمي عن الوجود ونجده قد استشهد كثيرا بمقولاته من خلال ذكر بعض آرائه في المثنوي وتأثره به ظاهر للعيان من خلال قراءة كتب سروش كلها وعلى سبيل المثال لا حصر نذكر بعض المقتبسات فما يخص مفهومه للوحي" ويشير المولوي في ديوانه لهذا المفهوم العرفاني من خلال ما يستوحيه من قوله تعالى: (وأوحى ربك إلى النحل أن اتخذ من الجبال بيوتا ومن الشجر ومما يعرشون)². حيث قال: لنفرض أن هذا الوحي ليس وحي الأنبياء إلا أنه ليس بأقل من الوحي للنحل فعندما ورد «أوحى ربك إلى النحل» امتلأت خلية النحل من الشهد والعسل

وهكذا امتلأ العالم بنور وحي الحق بالشمع والعسل فحين يقول: «كرمنا بني آدم» لا يكون وحيه

هنا أقل من وحيه إلى النحل³

1- عبدالكريم سروش، العقل والحرية، المرجع السابق، ص 5

2- النحل: 68.

3- ديوان المثنوي. الكتاب الخامس. الأبيات 1228. 1230. نقلا عن سروش، الصراطات المستقيمة، مرجع سابق، ص 14

فقد أوحى الله تعالى إلى النحل لتبني بيوتها على سفوح الجبال وبين أغصان الشجر، وكانت معطيات هذا الوحي للنحل، كما يقول «مولوي» هي صناعة العسل والشمع. هذا بالنسبة إلى النحل، واما بالنسبة إلى الإنسان الذي وقع موقع التكريم الإلهي كما تقول الآية الشريفة في حقه: (ولقد كرمنا بني آدم وحملناهم في البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلاً)¹ فلا يعقل أن يكون الوحي الإلهي إلى هذا الإنسان أقل شأنًا من الوحي إلى النحل.²

الرؤية الكونية لسروش مأخوذة من التراث العرفاني .

من خلال الولوج لمختلف المفاهيم المتعلقة بالعرفان، نجد أنه طريق للمعرفة لا يتلاءم مع المنهج العلمي الصارم، لأنه يظل طريق يحتكم للمعيار الذاتي، فكيف يدعي سروش قراءة الدين قراءة بشرية في ظل الانفجار المعرفي الذي حدث في القرون الأخيرة ويعتمد طريق هو بعيد عن العلمية، فالتجارب القلبية تبقى تلزم أصحابها ولا نستطيع سوى تحليل أقوالهم لمعرفة مرادهم، هذا مع كل ما يكتنفه هذا المسلك من غموض، فإذا كان المخزون المعرفي والثقافي للعارف يتحكم في النتائج كما أقر سروش، لأن المعرفة دينية مختلفة وتناسب المصادق مع مستوى العارف الثقافي والعلمي، مع أن العارف تسكب عليه المعرفة، فهو لا يصنعها، بل تهب له، من المتعالي، وما عليه إلا الانقطاع عن الدنيا بالزهد، وتلفيق هذا الطريق من قبل رجل يدعوا للمعرفة الدنيوية من خلال الدعوة إلى الاستفادة من العلوم المختلفة، أراه نوعاً ما متناقض .

الفرع الثاني: المرتكزات المعرفية المستمدة من البراديغم المعرفي الغربي

هناك خزان معرفي استقاه من تجربته العلمية سواء الأكاديمية وهو الصيدلة وفلسفة العلوم التي كما رأينا قد درسها في بريطانيا أو من خلال أو من خلال قراءته، و لكن سنذكر أهم المعارف التي استعانة بها لتقديم آرائه حول المعرفة والدين والسياسة، و لا يُخفي سروش استفادته من نظريات فلسفية وابستمولوجية كما عند جاستون بشلار ونظرته إلى تاريخ العلم بوصفه تاريخاً

¹ - الاسراء: 70.

² - سروش، الصراطات المستقيمة، المرجع السابق، ص 14

للأخطاء، وغروفييتش ونظريته حول الأطر الاجتماعية للمعرفة، ومفهوم الباراديغم عند توماس كون، وهذا يتماشى مع توجهه العرفاني والذي يعتمد على تفسير حيث تكون تجربة القارئ تلعب دور مهم في بناء مفاهيمه .

1- المنهج الهرمنوطيقي

أ) مفهوم المصطلح: اختلف الدارسون في تحديد المصطلح العربي الذي يمكن أن يصور مفهوم "الهرمنوطيقا" هل هو "التأويل" أم "التفسير" أم "نظرية الفهم"؟ وذلك بسبب تعدد دلالات هذا المصطلح في لغته الأصلية من جهة، إذ "الحقل الدلالي الذي يغطيه هذا المصطلح الإغريقي: "Hermenevein" يتضمن معاني؛ التعريف والشرح والترجمة والتأويل والتعبير"¹، وللتطور التاريخي الذي عرفه من جهة أخرى، بسبب تأثره بنظريات تأويل النصوص.

وقد "اصطلح المشتغلون بالفلسفة اليوم على استخدام كلمة "هرمنوطيقا"² "Herméneutique" للدلالة على ذلك الحيز من الفلسفة الحديثة الذي يعنى بنظرية الفهم، سواء كان المعطى المطلوب فهمه نصا شفويا أم مكتوبا أم عملا فنيا أم ظاهرة مجتمعية أم تاريخية"³، فالهرمنوطيقا تختلف عن التأويل والتفسير كذلك في اللغة الفرنسية "فهناك فرق بين الكلمتين Herméneutique و Interpretation إذ تعني الأولى الجهد العقلي الذي نقوم به لإرجاع معنى ظاهر ومجازي إلى معنى باطن أو حقيقي، في حين أن الثانية ذات حمولة فلسفية بما أنها تهدف إلى الإمساك بالكائن من خلال تأويل تعبيرات جهده من أجل الوجود"⁴

ب) مستويات استعمال مفردة الهرمنوطيقا

¹ - فرناند هالين- فرانك شوبورويجن، نظريات القراءة من البنيوية إلى جمالية التلقي، تر: عبدالرحمن بوعلي، ط1، دار الحوار، 2003، ص86.

² - يعدد "ريتشارد بالمر" ستة تعاريف للهرمنوطيقا حسب الترتيب الزمني كالاتي: 1- نظرية تفسير الكتاب المقدس. 2- علم المنهج اللغوي العام. 3- علم الإدراك اللغوي. 4- أساس المنهج المعرفي للعلوم الإنسانية. 5- علم ظواهر الوجود والفهم الوجودي. 6- نظم التأويل التي يستخدمها الإنسان للوصول إلى المعاني الكامنة في الأساطير والرموز"، "الهرمنوطيقا وعلم التفسير بحث مقارن" لمحمد بهرامي، ص24.

³ - لأسعد قطان، الهرمنوطيقا الحديثة وفهم النص، مجلة: الحياة الطيبة، ع14، س1425هـ/ 2004م.

⁴ - حسن بن حسن بن حسن، النظرية التأويلية عند ريكور، ط1، دار تينمل، مراكش 1992، ص17.

فهي تحدد احيانا منهجا معيناً أو بالأحرى صنفاً من المناهج يستمد نموذجاً من المسار المميز لتفسير النصوص الدينية أو بصفة أوسع الأشكال المختلفة لتأويل النصوص الدينية وهذا المنهج مناسباً حين يكون الموضوع متمثلاً في إبراز معنى مفترض ولكنه غير معطى على نحو مباشر، ويمكن استعمالها كذلك للدلالة على نمط التفكير أو النظر العقلي المتعلق بالمناهج التأويلية، والذي يهدف إلى تأسيسها وتبريرها وبالتالي إلى تحديد المبادئ العامة لمنهج البحث في مجال تفكيك الرموز واختياراً تمثل اللفظة نوعاً من الفلسفة حيث تجد المهمة السابقة ما يبررها انطلاقاً من نظرة خاصة للوجود أو للشعور أو العقل. وهذا تتوزع لفظة الهرمنيوطقا على ثلاث مستويات:

1- مستوى ميتودولوجي "منهجي"

2- مستوى ابستيمولوجي "معرفي"

3- مستوى فلسفي¹.

موضوع الهرمنيوطيقا

إن العلاقة بين صاحب النص والنص والناقد أو المتلقي عموماً، أو العلاقة بين "القصد والنص والتفسير" لا يمكن التوحيد الميكانيكي بين عناصرها... وهي الإشكالية التي تحاول الهرمنيوطيقا- أو التأويلية تحليلها²، لأن "القضية الأساسية التي تتناولها هذه الأخيرة بالدرس هي معضلة تفسير النص بشكل عام، سواء كان هذا النص تاريخياً أم نصاً دينياً"³. وقد اعتبرت "الهرمنيوطيقا" في أصولها القديمة نظرية لتأويل الكتب أو النصوص المقدسة، وهي "مصطلح قدم بدأ استخدامه في دوائر الدراسات اللاهوتية ليشير إلى مجموعة القواعد والمعايير التي يجب أن يتبعها المفسر لفهم النص الديني (الكتاب المقدس)، وهي تختلف عن التفسير "Exégèse" على اعتبار أن هذا الأخير يشير إلى التفسير نفسه، في تفاصيله التطبيقية بينما يشير المصطلح الأول إلى نظرية

¹ - نبيهة قارة، فلسفة والتأويل، ط1، دار الطليعة، بيروت، 1998، ص 5.

² - نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ط2، المركز الثقافي العربي، بيروت، س1992م، ص 17.

³ - المرجع نفسه، ص 13.

التفسير، وتعود دلالة المصطلح على هذا المعنى إلى عام 1654، ومازال مستمرا حتى اليوم خاصة في الأوساط البروتستانتية¹.

- نبذة الهرمنوطيقيا:

تطورت "الهرمنوطيقيا" باعتبارها تأويلا وتفسيرا للنصوص خاصة انطلاقا من الرواقية² "Sotiocisme" لتأخذ شكل القراءة الاستعارية، ... وهكذا فقد شكلت الهرمنوطيقيا القديمة تجاوزا للتحليل النحوي والبلاغي، أي البحث عن النوايا العميقة للمؤلفين، وعند نهاية العصور القديمة ظلت الهرمنوطيقيا متعلقة بالتوراة كذلك³، لكنها عرفت توجهات مختلفة بعد ذلك فقد "كان المتأله الألماني (فريدريك شلايرماخر Friedrich Schleiermacher) أول باحث حاول التأسيس لنظرية عامة في التأويل، يمكن استخدامها أيضا في النصوص غير الدينية، ويذكر على أنه مؤسس الهرمنوطيقيا غير التقليدية، حاول تقديم أسلوب واحد لفهم النصوص، يكون فعالا في جميعها، ويزيل الاختلافات بين المفسرين في أساليب التفسير، وكان يعتقد أن الكتاب المقدس ليس بحاجة إلى أي منهج خاص"، ويعتد (فريدريك شلايرماخر Schleiermacher Friedrich) من أبرز أقطاب الهرمنوطيقيا الحديثة، والذي "أدخلها إلى مرحلة جديدة تحولت فيها إلى فن الفهم، لتعرف نظريته بنظرية الفهم ويصبح السؤال الأساسي في الهرمنوطيقيا هو: كيف تفهم حقيقة كل الأقوال المنطوق منها والمكتوب؟ ويقوم الفهم حسب شلايرماخر على ثنائية: الهرمنوطيقيا اللغوية والهرمنوطيقيا النفسية؛ أي فهم اللغة من جهة وفهم القائل من جهة أخرى، وتعمل اللغة هنا مفتاحا لفهم القائل"⁴، تلتقي هرمنوطيقيا شلايرماخر مع النظرية الإسلامية للتفسير على هذا المستوى؛ أي أن الهدف الأسمى لعملية الفهم هو الوصول إلى قصد الكاتب أو القائل، على خلاف بعض الهرمنوطيقات التي لا تعير أي أهمية لقصد الكاتب في عملية الفهم، إلا

¹ - المرجع نفسه.

² - جاء في المعجم الفلسفي: "هو مذهب زينون Zenon وكليانت Cleanthe وكريسيب chrysispe وسنكا

وايكتانوس، ومرقص وأورليوس وغيرهم من فلاسفة اليونان والرومان وقد سماوا بالرواقيين لأن (زينون) صاحب هذا المذهب كان يعلم تلاميذه في رواق، والرواقي يرى أن السعادة في الفضيلة وأن الحكيم لا يبالي بما تنفعل به نفسه من لذة وألم، حتى إن عدم مبالته بالألم قد يبلغ درجة النفي والإنكار، وكل من كان رواقيا مطمئن النفس رابط الجأش صابرا، ولا يحزن على فقد شيء، ولا يبالي بما يصيبه"، جميل صليبا، ج1، ص622.

³ - فرناند هالين- فرانك شوبوروجين، نظريات القراءة من البنيوية إلى جمالية التلقي، مرجع سابق، ص86، وكذلك:

"الهرمنوطيقيا الحديثة وفهم النص" لأسعد قطان، مرجع سابق، ص108.

⁴ - فرناند هالين- فرانك شوبوروجين، نظريات القراءة من البنيوية إلى جمالية التلقي، المرجع السابق، ص39.

أن شلايرماخر من جهة أخرى "يشدد على أن قاعدة التعامل مع النص يجب أن تكون سوء الفهم لا الفهم، إذ حتى عندما يزيّن لنا أننا فهمنا جيدا يبقى هناك شيء من عدم الفهم أو سوءه يتحدى كل محاولتنا لتدليله، وبهذا يسمي سوء الفهم هو القاعدة لا الاستثناء، فالفهم عنده عملية لا تنتهي"¹.

وبعد (فريدريك شلايرماخر Friedrich Schleiermacher) جاءت هرمنوطيقيا (جورج هانس جادامر Georg Hans Gadamer) (1900-2001) الجدلية التي لا تهتم بالمنهج، وقد كان رد الفعل ضدها "مع مفكري الهرمنوطيقا المعاصرين مثل (بيتي Betti) و(بول ريكور Paul Ricoeur) و(إريك هيرش Eric hirsh) الأول في إيطاليا والثاني في فرنسا والثالث في الولايات المتحدة الأمريكية، الذين يسعون لإقامة نظرية "موضوعية" في التفسير، إنهم-مثل شلايرماخر- يحاولون إقامة الهرمنوطيقا علما لتفسير النصوص يعتمد على منهج موضوعي صلب يتجاوز عدم الموضوعية التي أكدها (جورج هانس جادامر Georg Hans Gadamer)، إن الهرمنوطيقا عند هؤلاء المفكرين لم تعد قائمة على أساس فلسفي، ولكنها صارت-ببساطة- علم تفسير النصوص أو نظرية التفسير"²

وقد بينا في الفصل التمهيدي، اشكالية النص الديني الغربي، لكونه تواجهه عدة مشاكل من أهمها غياب نص موحد لهم، بالإضافة لتعدد الروايات، وضعت المفسر الغربي أمام اشكالات لتوفيق بين الروايات الكثيرة، لخروج بفهم منسجم وطبيعة كتابة الوحي من قبل العديد من الرسل قد فرضت عليهم اشكالية اختلاف المعنى، بعدما واجهتم تعدد النصوص. ونجد سروش يشير لهذا المنهج من خلال ذكره ونعته في خضم نقده "، ولكن لدينا نوع آخر من الكثرة وهي الكثرة الهرمنيوطيقية، وهذا النوع من الكثرة أطلق عليه اسم «الكثرة المؤولة»، في مقابل «الكثرة المعللة» و «الكثرة المدللة». بمعنى أننا عندما ندخل دائرة التأويل والفهم الهرمنيوطيقي فستبرز أمامنا كثرة من نوع خاص ينبغي بحثها في مجالها الخاص، ولكنني أبحث فعلا في دائرة العقل غير الهرمنيوطيقي. وعلى أية حال فهناك آراء مؤولة أيضا إلى جانب الآراء المدللة والمعللة، ويندرج الجميع تحت عنوان «التعددية المعرفية»، وهذه التعددية المعرفية كما سبق أن ذكرنا، تسري قطعاً إلى المعرفة الدينية والفهم الديني.³ وفي موضع آخر يقول: "إن الكشف عن الواقع من خلال أدوات السيمياء والرموز يفتح الباب على مقولة التأويل «الهرمنيوطيقي»، وهنا نصل لا إلى الفهم المعلل، ولا إلى

¹ - المرجع نفسه، ص 111.

² - نصر حامد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، مرجع سابق، ص 44.

³ - سروش، الصراطات المستقيمة، مرجع سابق، ص 92.

الفهم المدلل، بل إلى الفهم المؤول الذي يعني أن التعددية فيه ذاتية وغير قابلة للانفكاك والاجتناب.¹

كما نلاحظ تأثره كذلك بالمنهج من خلال قوله بتعدد المعنى " فعالم المعنى أساسا وبالذات هو عالم التعددية ولا يمكن حصر المعنى في واحد إلا نادرا. فالتعددية تمثل القاعدة الأساسية في معنى النص، والمعنى الصحيح المستخرج من النص إنما يحصل عليه الإنسان فيما إذا تحرك على مستوى تنقيح أساليب فهم النص بما في الوسع والطاقة «الوسع في معرفة المنهج والطاقة العقلانية» لا أنه يصل إلى المعنى الواقعي للنص، لأن المعنى الواقع لا وجود له، والمعاني الصحيحة متعددة، وربما توجد بعض المعاني الغريبة عن النص ولكن هذا لا يعني أنها غير صحيحة حتما. أجل فالمحدوديات الدنيوية في النص لا تقبل أي معنى حتى لو كان اعتباريا، ولكن في نفس الوقت فالنص ليس له معنى واحد بالضرورة.²

2- الاستمولوجيا

يذكر الجابري أن المؤلفات الفلسفية التقليدية قد اعتادت على تصنيف موضوعاً الفلسفة إلى ثلاثة أقسام رئيسية³:

- 1- الأنطولوجيا (فلسفة الوجود) : وتعني البحث في الوجود العام المتحرر من كل تحديد أو تعيين ، ومحاولة بيان طبيعته ، والكشف عن مبادئه الأولى وعلله القصى وخصائصه العامة .
 - 2- الإكسيولوجيا (فلسفة الأخلاق و الجمال) : أي البحث في القيم ، قيم الحق والخير والجمال التي يتناولها على التوالي علم المنطق ، وعلم الأخلاق ، وعلم الجمال ، بالمعنى التقليدي لهذه العلوم التي توصف بأنها علوم معيارية لكونها تهتم بما ينبغي أن يكون ، وذلك في مقابل العلوم الوضعية التي تهتم بما هو كائن .⁴
 - 3- نظرية المعرفة : وتختص بالبحث في إمكانية قيام معرفة ما عن الوجود بمختلف أشكاله ومظاهره وإذا كانت المعرفة ممكنة فما أدواتها وما حدودها وما قيمتها .⁵
- تعد الأبستمولوجيات اليوم من أمهات الموضوعات الفلسفية الأكثر حيوية ، والأشد

¹ - سروش، الصراطات المستقيمة، المرجع السابق، ص138

² - المرجع نفسه، ص137.

³ - محمد عابد الجابري، مدخل الى فلسفة العلوم، مركز دراسات الوحدة العربية، ط5، بيروت، جوان 2002م، ص 20 .

⁴ - المرجع نفسه، ص21

⁵ - المرجع نفسه .

إرتباطاً بالعلم ، وتشابكاً في نسيجه. وإنما المشهد الفلسفي الذي يعكس التبدلات العلمية في البناء المعرفي. وهي فوق كل هذا ، المقياس الذي يكشف عن إنتماء البناء الفلسفي إلى روح العصر. أو بالعكس يعلن عن إندراجها في خانة من خانات التاريخ الثقافي والمعرفي¹. وليبيان مفهوم هذا العلم نبدأ بالبحث عن مفهومه لغة و اصطلاحاً.

1- لغة

إن الأبيستمولوجيا كلمة يونانية الأصل والإصطلاح والتداول الفلسفي ، ومن ثم وجدت طريقها إلى اللغات الأخرى ومنها اللغة العربية خلال عملية الترجمة والتفاعل الثقافي بين اليونان وشعوب الأرض المختلفة .

من الناحية اللغوية كلمة "أبيستمولوجيا" متكونة من كلمتين يونانيتين " :

الأول - "أبيستمي *episteme*" ومعناها :علم

الثاني - لوغوس باليونانية (وبالإنكليزية : لوجي) ومن معانيها :علم ، نقد ، نظرية ، دراسة ... في اللغة الإنكليزية، تستعمل كلمة إبيستمولوجي (بالإنجليزية: Epistemology)، للدلالة على علم المعرفة. وهي مؤلفة من جمع كلمتين يونانيتين : *logos* بمعنى علم أو دراسة و *episteme* بمعنى : معرفة فهي إذا، عند الغرب، دراسة نقدية للمعرفة.

إذن من حيث الاشتقاق اللغوي هي " علم العلوم " أو "الدراسة النقدية للعلوم." ويعلق الجابري على ذلك بأن هذه المعاني لا تختلف كثيراً عن معناها الاصطلاحي².

2- اصطلاحاً

لا يختلف المعنى الاصطلاحي كثير ا عن المعنى اللغوي فالأبيستمولوجيا هي نظرية في المعرفة، فيعرفها لالاند في معجمه الفلسفي بأنها فلسفة العلوم، وهي تختلف بهذا عن الدراسة الوصفية لمناهج العلوم (ميثودولوجيا)³ كما أنها ليست حدسا للقوانين العلمية لأن الأبيستمولوجيا

¹ - محمد جلوب الفرحان، رئيس تحرير مجلة أوراق فلسفية جديدة، / <http://drmfarhan.wordpress.com/>

² - الجابري ،مدخل الى فلسفة العلوم، مرجع سابق، ص 17.

³ -المرجع نفسه .

تدرس بشكل نقدي مبادئ كافة أنواع العلوم وفروضها ونتائجها لتحديد أساسها المنطقي لا النفسي وبيان قيمتها الموضوعية.

معظم الجدل والنقاش في هذا الفرع الفلسفي يدور حول تحليل طبيعة المعرفة وشروط بنائها وارتباطها بالترميزات والمصطلحات مثل الحقيقة، الاعتقاد، والتعليل (التبرير). تدرس نظرية المعرفة أيضا وسائل إنتاج المعرفة، كما تهتم بالشكوك حول إدعاءات المعرفة المختلفة. بكلمات أخرى تحاول نظرية المعرفة أن تجيب عن الأسئلة: "ماهي المعرفة؟" "كيف يتم الحصول على المعرفة؟". ومع ان طرق الإجابة عن هذه الأسئلة يتم باستخدام نظريات مترابطة فإنه يمكن عمليا فحص كل من هذه النظريات على حدة.

مدارس نظرية المعرفة

فالتجريبيون يردون المعرفة إلى الحواس، والعقليون يؤكدون أن بعض المبادئ مصدرها العقل لا الخبرة الحسية، وعن طبيعة المعرفة، يقول الواقعيون ان موضوعها مستقل عن الذات العارفة، ويؤكد المثاليون أن ذلك الموضوع عقلي في طبيعته لأن الذات لا تدرك الا الأفكار. وكذلك تختلف المذاهب في مدى المعرفة: فمنها ما يقول أن العقل يدرك المعرفة اليقينية، ومنها ما يجعل المعرفة كلها احتمالية، ومنها ما يجعل معرفة العالم مستحيلة.

كانت فيما سبق تختص بالبحث حول أسئلة تقليدية، ماهي حدود المعرفة؟ هل المعرفة ممكنة أم غير ممكنة؟ ماهي وسائل المعرفة هل هي الحس أم العقل؟ أم الحس والعقل معاً..... وغيرها.

وهذه هي الاسئلة التقليدية التي كانت تدور حولها مباحث الاستمولوجيا في مؤلفات

الفلسفة التقليدية: ولكن المقصود بالاستمولوجيا هنا معنى خاصاً غير المعنى التقليدي

نحن نقصد بالابستمولوجيا هنا " نظرية المعرفة العلمية " تميزاً لها عن نظرية المعرفة التقليدية، فالاولى من اختصاص العلماء ومن إنتاج الفلاسفة المنقطعين للنشاط العلمي، أما الثانية فهي من إنتاج الفيلسوف ذاته كل حسب مذهبه ونسقه الفلسفي.¹

وبينما تقوم نظرية المعرفة العلمية على الوسائل العلمية الحديثة مثل القياس والاحصاء والتجارب والالات العلمية المتطورة نجد أن نظرية المعرفة بمعناها التقليدي تعتمد على وسائل تقليدية وتقوم على فكر ذاتي " في حين تتصف نظرية المعرفة العلمية والابستمولوجيا " بالنزعة الموضوعية ومن هنا جاء تعريف لالاند في معجمه الفلسفي للابستمولوجيا: أن الابستمولوجيا هي الدراسة النقدية لمبادئ العلوم وفروضها ونتائجها بغرض تحديد أصلها المنطقي وبيان قيمتها وحصيلتها الموضوعية " واذا كان الفرنسيون يميزون بين نظرية المعرفة والابستمولوجيا بمعناها الدقيق فإن الالمان أيضاً يميزون بين نظرية المعرفة، والابستمولوجيا وأن كانوا يقصدون بالابستمولوجيا فلسفة العلوم جميعها ، ومهما كان من أقر هذه الاختلافات التي تنشأ حول تحديد معنى الابستمولوجيا فأنا نعني بها في المقام الاول بيان شروط المعرفة البشرية وقيمتها وحدودها وموضوعيتها من زوية تطور العلم المعاصر.²

أن مقولة تحديد معنى الابستمولوجيا يرجع الى ارتباطها بعدة أبحاث معرفية تدور حولها ، فالابستمولوجيا ترتبط بنظرية المعرفة كما ترتبط بالميثودولوجيا وفلسفة العلوم والمنطق ، فهي ترتبط بالمنطق من حيث أنها تدرس شروط المعرفة الصحيحة شأنها في ذلك شأن المنطق ولكن إذا كان المنطق يهتم بصورة الفكر أو بصورة المعرفة فإن الابستمولوجيا تهتم بصورة المعرفة ومادتها حقاً.

¹ - حسين شعبان، برونشفيك وباشلار بين الفلسفة والعلم ، ط 1، دار التنوير ، بيروت ، لبنان ، 1993 ، ص 122

² -- المرجع نفسه ، ص 124

والابستمولوجيا مرتبطة أيضاً بنظرية المعرفة بمعناها التقليدي من حيث أنها تدرس

أمكانية المعرفة ، وحدودها وطبيعتها ولكن لا من زوية الموقف الخاص بل من زوية التطور

العلمي المستمر ، وبكلمة واحدة أن الابستمولوجيا هي نظرية علمية في المعرفة تتلون بلون

المرحلة التي يجتازها العلم في سياق تطوره ونموه على مر العصور¹.

والخلاصة أننا إذا أردنا تعريف الابستمولوجيا تعريفاً دقيقاً نقول إنها تلك الابحاث المعرفية ،

فلسفة العلوم ، نظرية المعرفة ، مناهج العلوم ، منظوراً إليها من زوية علمية معاصرة أي من

خلال المرحلة الراهنة لتطور الفكر العلمي والفلسفي كما أنها علم المعرفة التي تختص ببحث

العلاقة بين " الذات والموضوع"² فالإنسان يبنى معرفته بهذا العالم من خلال نشاطه العملي

والذهني . والبناء الذي يقيمه الانسان بواسطة هذا النشاط هو ما نسميه العلم -أو المعرفة . أما

فحص عملية البناء نفسها أي تتبع مراحلها ، نقد أساسها ، بيا مدى ترابط أجزائها ، محاولة

الكشف عن ثوابتها ، صياغتها صياغة تعميمية ، محاولة استباق نتائجها ، فذلك ما يشكل موضوع

الابستمولوجيا³

تطور الابستمولوجيا

أسهم التطور العلمي في العصر الحاضر في تغيير كبير في مفهوم " الابستمولوجيا"

فأصبح الفلاسفة يبحثون الابستمولوجيا في إطار المعرفة العلمية وحدها بعد أن كانت

الابستمولوجيا التقليدية تختص بالبحث في أسئلة تقليدية حول إمكانية قيام المعرفة وإذا كانت

ممكنة أو غير ممكنة ووسائلها وحدودها.

¹ - الجابري الجابري ، مدخل الى فلسفة العلوم ، مرجع سابق ، ص 48

² - المرجع نفسه ، ص 47.

³ - المرجع نفسه ، ص 48.

لقد أوضح لالاند في معجمه الفلسفي أن مفهوم الاستيمولوجيا ينصب أساساً على الدراسة النقدية لمبادئ مختلف العلوم وهذا إن دل على شيء فإنه يدل على الصلة الوثيقة بين العلم والاستيمولوجيا علاوة على الصلة المتينة بينهما وبين الفلسفة ، وكان من نتيجة التطور العلمي المعاصر أن كثيراً من الدارسين المعاصرين أصبحوا يميزون بين الاستيمولوجيا التي تهتم بالمعرفة العلمية فحسب ونظرية المعرفة بشكلها ومباحثها التقليدية، وفيما تركز المعرفة العلمية على أدوات القياس والتجريب فأن المعرفة الحسية تركز على الحس فقط والمعرفة تؤكد دائماً على الناحية الثانية ذلك لأن حواسنا هي وسيلتنا الأولى والاخيرة لاكتساب هذين النوعين من المعرفة ووسيلتنا الأولى لمعرفة العالم الخارجي والدخول معه في علاقات ، ووسيلتنا الاخيرة لتحصيل المعرفة العلمية ذاتها.¹

اذن نظرية المعرفة أو استيمولوجيا : نظرية المعرفة بحث نظري شامل يحتوي على التحليل دقيق وواضح لموضوع ما لغرض تقديم صورة عملية حول اجزائه ومركباته والميكانيزمات الداخلية التي تحركه ، الا انه مهما بدا على هذا التحليل من الوضوح والدقة ، فإنه لا يعدو كونه مجرد اطروحة قابلة للرفض كما هي قابلة لاعتبار . لان نظرية المعرفة في الاصل بحث شامل وعام يتناول القضايا بطريقة اجمالية ولا يدخل في تفاصيل الجزئيات . من هذه الزاوية تغدو نظرية المعرفة مجرد محاولة نظرية تسعى الى رفع الغموض عن مشكلة معرفية بقيت مطروحة ، وقد عرفنا تاريخ الفلسفة بالعديد من النظريات التي ظهرت و تعاقبت في زمن مثل نظرية المعرفة عند أرسطو ونظرية المعرفة عند ديكرت وعند لوك ايضاً ، اما الاستيمولوجيا فهي دراة خاصة تنظر فيما هو علمي خالص ، وما دامت العلوم تقسم الى تخصصات دقيقة ومفصلة فذلك الاستيمولوجيا تتابع كل تخصص وتمعن النظر فيه الي غاية الامام بأجزائه وتفصيله ، الا انه لا يمنع من ان يقدم العالم نظرية المعرفة

¹ - محمد عابد الجابري، تطور الفكر الرياضي والعقلانية المعاصرة، دار الطليعة ، بيروت ، 1982، ص 16

في مجال تخصصه ، وعندها تنطبق التسمية العامة على التسمية الخاصة اذن الفرق بين نظرية المعرفة والابستمولوجيا فرق نظري وليس علميا ،اي فرق في التسمية مادام العالم في مجال تخصصه يعمد احيانا الى استعمال نظرية المعرفة ومهما يكن ، فان العلاقة بين نظرية المعرفة والابستمولوجيا هي كعلاقة المفهوم بالمصادق ، فنظرية المعرفة تنظر في الكل دون اقتحام الجزء بينما الابستمولوجيا من خاصيتها البحث في الجزء .¹

وبعدما تطرقنا للمفهوم الابستمولوجيا والتي كانت الرافد المهم الذي اعتمد عليه سروش في تكوين وتشكيل رؤيته ونظرياته الخاصة بالمعرفة الدينية ، سنتطرق لنظرية المعرفة عند كانت وهي تعد أهم مصدر استقى منه سروش ، فكرته حول القضايا القبلية والبعدية .

3- نظرية المعرفة لدى كانط

يرى كانط أن هناك مصدران للمعرفة، وهما الحساسة والفهم، ونقصد بالحساسة بأنها هي المسؤولة عن تنظيم الانطباعات الحسية المتفرقة التي تقدمها التجربة على شكل مدركات حسية، أي أنها تقدم لنا الموضوعات، بينما الفهم هو الذي يحول تلك المدركات الحسية إلى معرفة وذلك بواسطة مقولات قبلية تنصب فيها معطيات التجربة الحسية، فتتحول إلى معرفة، ويقصد بالفهم أنها تقوم بتعقل تلك الموضوعات، وقد ميز كانط بين ثلاثة أنواع من المعرفة:

- معرفة قبلية تحليلية Analytical priori : وتتميز بالدقة والثبات إلا أنها غير كافية للتعليم Uninformative حيث لا توضح إلا ما يتضمنه التعريف Definition.
- معرفة بعديّة مُخلقة Synthetic posteriori : وتنتج معلومات عن العالم الخارجي نتيجة التعلم من الخبرات، وهي عرضة للوقوع في الخطأ بسبب اعتمادها على الحواس.
- معرفة قبلية مُخلقة priori Synthetic : وتنتج عن الحدس الخالص Pure intuition وتتميز بالدقة والثبات لأنها تعبر عن الحالات الأساسية التي تنطبع على العقل نتيجة الخبرة بالأشياء، وطبقاً لكانط فهذا النوع من المعرفة تنتجه الفلسفة والرياضيات. من هذا المنطلق يتضح لنا أن المعرفة في نظر كانط هي عملية معقدة صعبة يساهم فيها كل من العقل والحواس. هكذا

¹ - محمد ملاح ، المختصر في تاريخ الابستمولوجيا ، منشورات مختبر وتاريخها ، الجزائر ، 2010 م ، ص 12-13.

يبدو لنا أن العقل عند كانط يتجسد في شكل بناء مقولات أو الصور القبلية التي ستكون عديمة الفائدة لولا معطيات التجربة الحسية.¹

ونلاحظ تأثير نظرية كانط من خلال اعتماد سروش لنفس تقسيمات كانط للمعرفة، من خلال نظريته في المعرفة الدينية وقسمها الى معارف قبلية وأخرى بعدية²

4- فلسفة الدين philisophy of religion

هي الدراسة العقلية للمعاني والمحاکمات التي تطرحها الاسس الدينية وتفسيراتها للظواهر الطبيعية وماوراء- الطبيعية مثل الخلق والموت ووجود الخالق والبحث الحفري لنشأة المفهوم والغاية منه تظهر تباينات مختلفة وهذا راجع لاختلاف المقاربات الباحثة في المفهوم من حيث الاشكالية التي ولد داخلها سواء على المستوى الاستمولوجي أو الوظيفة والايديولوجية التي أنيطت به ومن ثمة هناك تأصيلات متداخلة ومتباينة للمفهوم فالمؤرخ الفرنسي جان كرايش يعتبر مرحلة التأسيس لفلسفة الدين هي ما بين 178 و 1821 أين كانت هذه الفترة مصاحبة بحوارات عنيفة فقد كانت عبارة عن حروب فكرية ك"وحدة الوجود" وهي فكرة تجعل الله والطبيعة شيئ واحد". يدخل قراءة الدين المعاصرة ضمن مباحث فلسفة الدين وهي البحث العقلي غير مقيد بالمسلمات الدينية ذاتها على نحو قبلي، كما هو الحال المعهود في علم الكلام وعلم اللاهوت، بحيث لا يتحرك نحو هدف مرسوم مسبقا من اجل اعادة إنتاجه بطريقة تدفع شبهات الخصم، إنما يجهد عبر المقاربات والنقد إلى تأويل يشبع فضول العقل ويحل إشكالات ملحة في الواقع الراهن من دون مهادنة مصلحة قائمة أو مهادنة سلطة قامعة وهذا تماما عكس حركة البحث الكلامي التقليدي بـ فلا يفترض في فلسفة الدين "الانطلاق من أي ادعاءات مسبقة أو معتقدات. وتهدف إلى فحص أساس المعتقد الديني ومن اجل هذا لا تستطيع الادعاء بأن أية معتقدات دينية هي صادقة او كاذبة"³

الثيولوجيا الطبيعية وفلسفة الدين الا انه أمام ما خلقه هذا المفهوم فلا ينبغي الخلط بينه وبين الثيولوجيا الطبيعية وفلسفة الدين. فهذه الأخيرة مستوحاة من الدين، اما الثيولوجيا الطبيعية فهي

¹ - عبدالإله، فرج. نظرية المعرفة.- الحوار المتمدن - ع 3097 (2010م).- تاريخ الاطلاع 18-3-2011م . - متاح

في: <http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=226082>

² - سروش، القبض والبسط في الشريعة، مرجع سابق، ص 28.

³ - باجيني، جوليان، الفلسفة، موضوعات مفتاحية، ترجمة: اديب شيشنط، 1، دار التكوين، دمشق، 2010، ص 193

تتم بمسألة الألوهية، وكانت أولها ما قدمه أفلاطون في "اله الخالق" ¹ وبعده أرسطو في "المحرك الذي لا يتحرك".

فلسفة الدين والنص الديني

إن فلسفة الدين تحاول وضع الافتراض من اجل تقديم قراءة نقدية للنصوص المقارنة بينها وبين نصوص الديانات الأخرى، كي يتم الاطلاع علي مفهوم الدين، الذي ليس هو فقط فهم الألوهية بل فهم النصوص الدينية. ففي القرن 17م وقع تطور في قراءة النصوص المسيحية واليهودية والمقارنة بينها مما أدى إلي نتيجة وجود فلسفة الدين فكان معها طرح مسألة الفرق بين التاريخ الحقيقي والتاريخ الخيالي -الديني-. ومعه أيضا انبثقت جملة من الإشكالات من قبيل ما معني وجود الإعجاز؟... إلخ. وخاصة بعد ظهور مبحث الميرمونيطيقا والتي هي إمكانية فهم النصوص الدينية كنصوص لغوية ومعرفة مقاصدها أي فهم الدين والله كخطاب ديني يمنح لنا الفهم، وهذت بوجود آليات تساعدنا على الفهم الحقيقي لهذه النصوص وبالتالي الدخول نحو التأويل.

الدين والأسطورة والعلم ومستويات الفهم والتأويل

فلسفة الدين مصطلح يراد به إمكانية الدرس الفلسفي لمقولة الدين. لكن ما معني أن نتفلسف حول الدين؟ وهل الدين يتيح ذلك أصلا؟ وإن كان لا يتيح، من يعطي الفلسفة دور الزعامة والمركزية في إستنطاق النص والعقيدة والسلوك الديني استنطاقا عقلانياً؟ وهل من عقلانية في الدين؟ وهل يصح أن نقول فلسفة الدين هي؛ دراسة اللامعقول بآليات عقلانية وهل سيبقى شئ من الدين في خضم محاكمة العقل؟

و كل ما سبق؛ يفتح فضاء فكريا وخصوصا بموضوع فلسفة الدين. إنه السؤال الذي يشكل المنظومة الفلسفية. في قبال منظومة الإجابات التي يشكلها الدين. فبين الشك والدهشة والتأمل والاستفهام المزمّن من جهة وبين اليقين و الطمأنينة و لقنوع والإجابة اليقينية من جهة أخرى حجاج سجالي لا حد له إن فلسفة الدين بما تحويه من سؤال الدين عن طبيعته وسلوكه وتقاليده، إنما تعيد هوية الانسان الذي ضاع في الميثوس. اساطير قديمة

¹ - مجموعة مؤلفين، فلسفة الدين، مشرف علي عبود المحمداوي، ط1، منشورات الاختلاف وآخرين، 2012 م ص425.

وعصرانية لا حد لجريان انسكابها في الواقع المعاش ،في كل هذا يراد لنا أن نستعيد كينونتنا بالسؤال

1 .

السؤال الذي يعني إمكانية التفكير في قبال ماهو ممنوع ،ماهو تابو،ماهو مقدس ،بأدوات المرغوب والمباح والمدنس فاين يمكن التفلسف حول الدين ؟إنه سؤال عن ماهو المُسَوِّغُ اليوم لضرورة وجود الدين ،وماهي الصورة المطلوبة لأديان الراهن من أن تتشكل في صورته ؟ وماصورة الدين بعد أن فقد كثيرا من معتقديه على مختلف سبل الحياة ،ذلك الفقدان الذي جعله ينحصر في كونه سلوك عبادي طقسي ؟ ! وهي اسئلة تمكنا من تفحص ونقد وتفريغ الميثوس من قساوة اليقين الذي يحمله وهو كفيل بالمقابل أن يحدد مفهوم العقلانية واللوغوس حامل السلطة لتلك المحاكمات لذي فرهان العقل الانساني اليوم هو في البحث عن معنى العقلانية وليس في جدرها أو عضوها أو اداتها (العقل) كما انه رهان عن امكانية البحث عن معنى العقلانية ومن خلال هذه المجاهدات يتبدى معنى العقلانية :بوصفها اتفاقات زمكانية تحصل على سلطة معيارية ،وذلك المعنى، حقيقة ،يتيح أن نفهم الميثوس كونه عقلانية لا زمكانية لراهننا ،ومن جهة أخرى؛العقلانية بهذه المعنى المتعدد لا ترتقي لأن تحصل على تلك السلطة وهنا تكمن الاشكالية والمتمثلة في كيفية صنع وتحويل المعيار ليصير عموميا وهو مقدمة لصياغة قانونية مصدرها لا

2

ميتافيزيقي

الدين والأسطورة والعقلانية في فلسفة الدين

نقل جارودي عن بول ريكور ³ من كتاباته عن الدين : "إن الدين اغتراب للايمان "لأن

كل دين هو ايمان معبر عنه في لغة الثقافة .وما تطلق عليه أزمة الدين ليس في الواقع إلا أزمة

الثقافة التي تعبر عن هذا الايمان . كثقافة السلطة والهيمنة الغربية ⁴

1 - مجموعة مؤلفين ،فلسفة الدين ،المرجع السابق ، المقدمة ،ص 7

2 - المرجع نفسه ،ص 8

3 - بول ريكور فيلسوف فرنسي وعالم إنسانيات معاصر ولد في فالينس ، شارنت ، 27 فبراير 1913 ، وتوفي في شاتيناي مالابري ، 20 مايو 2005 . هو واحدا من ممثلي التيار التأويلي وهوراند فلسفة الهرمينوطيقا الحديثة التي تعني بتأويل النصوص ، اشتغل في حقل الاهتمام التأويلي ومن ثم بالاهتمام بالبنوية ، وهو امتداد لفريديناند دي سوسير . يعتبر ريكور رائد سؤال السرد . أشهر كتبه (نظرية التأويل - التاريخ والحقيقة - الزمن والحكي - الخطاب وفائض المعنى - Interpretation Theory

Discourse and the Surplus of Meaning / من منشورات جامعة تكساس المسيحية عام 1976). من

موقع <http://ar.wikipedia.org/wiki> بتاريخ 2014/09/08 11.55

4 - روجي جارودي ، كيف نصنع المستقبل، تر :منى طلبة ، ط 3 ، دار الشرق ، القاهرة ، 2002 ، ص 264

من الخطأ وصف الاسطورة بأنها تصور خيالي وحسب ، لا أن الخيال مفهوم محايد اتجاه الأبعاد الموضوعية للواقع وبالرغم من اشتمال الأسطورة على تعليل خاطئ للواقع ، إلا انها تنطوي على بعد عقلائي ؛ إذ إنها خبرة تعبر عن تماهي مجالي الواقع والانا في صيغة الأنا والانت وقد تكون الاسطورة نشاطا عقليا لا لتماما لتعليل مناسب للواقع يقلق الأنا ، ولكن المؤسّر (صانع الاسطورة) لا يعي التخارج أو الاختلاف ، فيتعامل مع تماثل أو تطابق . وبما إن مجال المعلوماتي للذهن هو حصيلة البيئة الثقافية والعلمية التي يعيش في ظلها ، لذلك تعليله سينحصر في هذه الإطار ، ويصطبغ بلون الثقافة والاعتقادات والممارسات السائدة ، فضلا عن ذلك هناك راي يذهب إلى "أن السحر على الرغم من انه لا يركز على معرفة علمية مثبتة إلا أنه عقلائي تماما بحيث يمارس تأثيرا ضابطا على العاطفة ويشبع الحاجة إلى التفاؤل والانسجام"¹ والنظرة العقلانية هذه يبدو أنها ملتفة إلى الاثر السيكولوجي لا إلى الكشف الموضوعي للواقع في حد ذاته ، فالسحر لا يكشف عن الواقع بقدر ما هو إيجاء سيكولوجي لذوات قلقة السمة السائدة في التصور الأسطوري انه تفكير يلتمس أسبابا متخيلة للواقع تنسج من الحكايات والتصورات الشعبية السائدة بأسلوب سردي ، اي من ممارسات ملتصقة بالانا وإضافتها على ال(هو) بصفته ال(أنت) ، ولذلك نرى السرد الخيالي طاغيا على كل محاولة تفسير ذات طابع اسطوري ، ويتضح هذا الامر في الشعوب البدائية الراهنة ، التي لم تكتسب الفكر العلمي الحديث ، ولا التفكير الديني المنظم.² إن غياب التفكير العلمي (لغته وآلياته التفسيرية) ، يدفع الذهن إلى إلتماس بنية تفسيرية للواقع والحياة من الثقافة والممارسات السائدة ، ولذلك تأتي تفسيرات الشعوب البدائية للواقع على شكل سرد أسطوري . وينطبق هذا الامر على شعوب الدينية التي تفقد طريقة التفكير العلمي ، فتشكل المرجعية الدينية المحضة البنية الذهنية التي تستمد منها كل محاولة تفسير للواقع مادتها وآلياتها المناسبة ؛ مما يؤدي إلى إحلال الدين في موقع غير موقعه الجوهرية ، وإلى الخلط بين التفكير العلمي الذي يتطلبه الواقع ، والتفكير الديني الذي يعني بجوانب اخرى أساسية من الواقع ، فتغيب فرصة التمييز بين مجالين لا يمكن لاحدهما أن يحل محل الآخر ويمارس وظيفته بالموضوعية ذاتها ، وتأسيسا على ماسبق تنجر عنه اشكالية التمييز بين الفكر الاسطوري والفكر الديني ؟ وكذا هل من معيار يمكن ان يستخدمه المرء في هذا التمييز ، لكي نقول هذا من الدين وذلك من الاسطورة ؟ ويصعب التماس الفارق إذا جزأنا الحقائق الدينية وفصلناها عن سياقها ؛ إذ يحدث ، بسبب ذلك تداخل

¹ - ترودك برون ، علم نفس الثقافي ، تر:حكمة الخوري ، جوزف بورزق ، ط1 ، دار الفاربي ، 2009 ، ص116 .

² - مجموعة مؤلفين ، فلسفة الدين ، مرجع سابق ، ص 13

وتشابهك بين الصيغة الاسطورية والصيغة الدينية أو بتعبير ادق بين الواقعة المصوّرة اسطوريا والواقعة المصوّرة دينيا ولكن البنية الفكرية للدين يمكن تمييزها بسهولة عن التفكير الأسطوري نعطي مثال ونقارن بينهما، إنسان يميته الله سبحانه وتعالى مائة سنة ثم يحييه، فيجد طعامه لا زال ساخنا للأكل، وينظر لحماره الرميم يتشكل شيئا فشيئا، بقدرة الله، فيستوي حماراً حياً "أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّى يُحْيِي هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِئَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ قَالَ كَمْ لَبِثْتَ قَالَ لَبِثْتُ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالَ بَلْ لَبِثْتَ مِئَةَ عَامٍ فَانظُرْ إِلَى طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ وَانظُرْ إِلَى حِمَارِكَ وَلِنَجْعَلَكَ آيَةً لِلنَّاسِ وَانظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لحمًا فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ" ¹ فنحن مطالبون بالتصديق بهذه القصة، ليس لاسباب علمية تعليلية، بل لقرينة خارجية وهي موثوقية مصدر القصة .

ويمكن أن نضرب الأمثلة كتلك المتصلة بقدرة إحياء الموتى وشفاء عند نبي الله عيسى عليه السلام وكذا شق البحر للنبي موسى عليه السلام ... وغيرها. ومثال تصوير سبب سقوط المطر عند البابليين: إنها وساطة من الطير العملاقي "إمدوغود" إذ جاء لإنقاذهم، فكسا السماء بما في جناحيه من سحب الزوابع السوداء، والتهم "ثور السماء" الذي كان أحرق الزر بأنفسه الملتهبة . من صعب جدا فهم هذه القصص بمعزل عن سياقتها ومصدرها، إذ تفقد معناها إذا وضعت خارج سياقها الاصيلي . فالقصص الواردة في القرآن الكريم كما في الامثلة المذكورة سابقا لا يمكن فصلها عن سياق النص وعن القصد الالهي من حكايتها؛ فهما لم يذكرنا لغايات عليية، وإنما لبيان القدرة الالهية وعند مقارنتهما مع عالم القوانين الطبيعية يشكلان استثناءين، أي لا يطردان أبداً نوإن موضوع الاستشهاد القرآني يشير إلى أنهما لا يقصد الاطراد وإلا بطل القصد من إيرادهما في سياق المعجزة، لأن الأحداث المطردة ليست إعجازية وإنما هي متكررة فهما إذن، وفقا للسياق الاعجازي، لا يستهدفان تفسيراً سببياً أو أجوبة عقلانية، ولكن يراد منهما بيان ظاهرة أو حدث أو قدرة إعجازية وفي هذه الحدود تتوقف وظيفتهما ولم يردا في سياق سببي أو تعليلي، وإنما واجب التسليم بهما يأتي من كونهما ذكرا من قبل مصدر موثوق في الأساس، فلم يذكر النص مبررات عقلية لهما، لان التصديق بمثل هذه الامثلة يستمد من النص الكلي، ومن السياق الديني الذي تنتمي له تلك الامثلة فالتصديق واقع بالبيئة الكلية منذ البداية، إذن البحث في عقلنتهما امر ساقط من الاساس. ² وهنا نلاحظ فارق جلي بين الأمثلة القرآنية وأمثلة الأسطورة السابقين

¹ - البقرة: 259

² - مجموعة مؤلفين، فلسفة الدين، مرجع سابق، ص15

وهي أن الأساطير يراد منها الاطراد والتتابع وهذا عكس القصة القرآنية التي لا يراد منها الطراد ،بل عن عدم طرادها يعد مسوغ إيرادها في هذا الصدد بصفتها الإعجازية وقد يوجه لبعض اجنحة الفكر الديني بعض النقد إزاء تعميم الحارقة بسيل هادر من الاساطير والحرفات¹ لأنه لم يتعامل مع هذه القصص الحارقة بصفتها استثناءات إعجازية بل وسمت فكره بطابعها الغيبي . كما وان فهم الاساطير يتحقق في ضوء سياقها التاريخي والواقعي ،فالسباق التاريخي يكسبها مسوغا ما في حين يكسبها السياق الواقعي غايتها أو ارتباطها بقصد ما فالأسطورة التي تفسر سقوط المطر لم يكن القصد منها تسلية السامعين ،فهي ترتبط بمعنى ،فالقدمات يسردون حوادث هم جزء منها ؛فكانوا بين قوتين تهددهم فواحدة تهدد الحصاد الذي يعتمدون عليه والأخرى رهيبه ولكنها كريمة :فجاءتهم الزوبعة الرعدية في اللحظة الاخيرة وأنقذتهم .

ويعلق جارودي على سبب خلق الأساطير " وسوف تقدم الاسطورة تعبيرا عن هذا التجاوز ،فالاسطورة هي ميلاد للمعنى بمنأى عن الحدث .إنها إرهاب للتعالي ،لتجاوز الواقع الملاحظ ،والمعيش ببساطة ،من احل تفسير الأصل أو تشكيل الغايات " وصفا الانسان بمغامر كبير يبحث منذ البدء عن البطولة والتألق من خلال ابرازها في مرايا أبطال تتجاوزه حتى يمهد الطريق لإنجازاته الكبرى² بروموثيوس مخترع النار والفنون ،وبالنسبة للصينيين يتحكم الامبراطور الملحمي العظيم يو يو في السيول ويخترع نظاما لتوزيع الماء .هذه الاساطير ليست تشكيلات بدائية للتصورات المجردة ،إنما هي مساهمات في تجاوز هذه التصورات ،إذ إنها لا تكتفي -شأن كل تصور -بتجزء الواقع ،إنما تتجاوز ذلك إلى الارهاص بالمستقبل .³

يصف سروش عصر سيطرة المنظومة الدينية في قون الوسطى على المعرفة بمرحلة تنطبع بطابع الأسطورة حيث يذكر " أن الأخلاق والدين والسياسة والاقتصاد والفلسفة والعلم في هذا المجتمع متوازنة ومتناسبة فيما بينها وتنطبع جميعها بطابع الاسطورة والاستبداد والحصرية . فالدين كان يمثل المنبع الوحيد للمعرفة"⁴.

1 - بعض التفاسير التي تكثر فيها ما اصطلح عليها الإسرائيليات

² - جارودي ، كيف نصنع المستقبل، مرجع سابق ،ص148

³ - المرجع نفسه ،ص148

⁴ - سروش ، الصراطات المستقيمة، مرجع سابق ،ص257 .

و يضيف "إن الأنبياء وخاصة نبي الإسلام كانوا يتحدثون عن إيجاد مجتمع وحضارة تقوم على أساس الاسطورة والتصاوير التي تعكس الحقيقة فلا يسمح لأحد أن يتحرك لضربها".¹ فعو يريد أن يقول بأن الأنبياء خاطبوا معاصريهم بما يفهمون، وبالتالي استعملوا أسلوب الاسطورة، وقد وضحنا أن الاسلوب الاسطوري هو أسلوب خرافي بحيث يفسر الظواهر الطبيعية ووقوعها للكائنات ماورائية، وهو عالم ينافي العقل صراحة، فاذا قلنا أن وحش يتحكم في سقوط المطر أو أن الأرض فوق وحش و هذا يمثل تفسير أسطوري للظواهر طبيعية، مع سروش من أتباع المذهب العرفاني و هو ينتقد التفسير الأسطوري، نعرف الأساطير التي يرويها العرفاء وشطحاتهم .

كما نرى ان سروش يحاول ان يعرف العقل ويعطي مفهوم له بحسب التيار الذي ينتمي له **المُعرف حيث يقول " وأنتم تعلمون أن الحكماء والعرفاء عـ ما يتحدثون عن العقل فإنهم يقسمونه تارة إلى: عقل نظري وعقل عملي، وتارة أخرى إلى عقل فطري وعقل كسبي، وثالثة إلى: عقل جزئي وعقل كلي، وأحياناً يقع العقل في مقابل الجنون والسفه، وأحياناً أخرى يقع العقل في مقابل العشق، وثالثة يقف العقل في مقابل الشهوة والغضب فيما تمثله من قوى نفسانية. وأحياناً يقصدون من العقل القوة العاقلة، وأخرى يقصدون مضمون هذه القوة ويتحدثون عن المحتوى، وأحياناً يقصدون بهذه الكلمة البديهيات وأخرى النظريات. وتارة يستخدمون العقل بمعنى الموجود الخارجي وأخرى بمعنى القوة الباطنية. وفي الغرب نرى وجود ملازمة بين العقلانية المعاصرة وفلسفة ما بعد الطبيعة، واليوم تتناغم هذه الكلمة مع التجربة والكمية، فالعقلانية اليوم ربما تُستخدم بمعنى التحليل والمنطقي للفكر. والعقلانية كانت في السابق بعيدة عن النسبية واليوم تعيش معنى النسبية. فكل وجه من هذه الوجوه بحاجة للتأمل والتحقيق والدراسة".²**

وبما أن مفهوم العقلانية في العصر الراهن هو التحليل المنطقي للفكر فهل من المنطقي تفسير تجربة عرفانية بمنهج فلسفة الدين؟ بحيث نحاول فهمها بالعقل البشري، بحسب المنطق يجب أن نمر بنفس مراحل العارف، حتى نفهم تجربته ومهما حاولنا، فلن نستطيع لأنها تظل تجربة شخصية . ومن هذه النقطة ندخل في المنهج النفسي الذي استعمله سروش لتفسير تجربة النبي متمثلاً بالتجربة الدينية .

¹ - المرجع نفسه، ص309.

² - سروش، العقل والحرية، مرجع سابق، ص28.

5- المنهج النفسي - التجربة الدينية -

من القضايا الكلامية المهمة التي فرضت نفسها على الوسط الثقافي الاسلامي ، منها في الآونة الأخيرة ، قضية " التجربة الدينية " ، التي يمر بها الكثير من الأفراد بدرجات متفاوتة ، وتترتب عليها ظواهر وآثار لها خطرها في الحياة الدينية والدراسات الكلامية .¹

وتُعرف التجربة الدينية في بعض الأحيان باسم التجربة الروحية أو التجربة المقدسة أو التجربة الغامضة (تعد تجربة ذاتية، والتي يُقرر الفرد فيها التواصل مع واقع متسامٍ (متعالٍ) ، لقاءً أو اتحاداً مع عالم اللاهوت . وغالباً ما تصبو مثل هذه التجربة الوصول إلى بعض المعرفة أو البصيرة التي لم تكن سابقاً متاحة لهذا الموضوع .

و تنظر العديد من التقاليد الدينية والغامضة إلى التجارب الدينية (خاصةً تلك المعرفة التي تصاحبها (كوشي منزل من قوة واسطة الإلهية بدلاً من العمليات الطبيعية العادية. وهي تُعتبر مواجهات واقعية مع الله (God) أو الآلهة، أو تواصلًا واقعيًا مع حقائق ذات مقام أعلى والتي لا يكون البشر على علم بها عادةً². وقد يرى المتشككون أو العلماء أن التجربة الدينية تعد سمة تطويرية من العقل البشري قابلة للدراسة العلمية العادية. ومن الممكن القول بأن مثل هذه الدراسة بدأت مع عالم النفس والفيلسوف الأمريكي ويليام جيمس (William James) في محاضرات جيفورد (Gifford Lectures) الخاصة به عام 1901/1902 والتي نُشرت لاحقًا باسم أصناف من التجربة الدينية². (The Varieties of Religious Experience).

ومن أهم من تطرق للموضوع التجربة الدينية محمد اقبال في كتابه التفكير الديني ، وقد عرفها بأنها " تتمثل في الزمان على ثلاث مستويات كبرى هي : على مستوى المادة ، ومستوى الحياة ومستوى العقل والشعور وهي بدورها تُكوّن موضوعات كل من علم الطبيعة وعلم الحياة

¹ - عبد الجبار الرفاعي ، علم الكلام الجديد وفلسفة الدين، مرجع سابق ، ص 259

² - *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature* by William James, The Electronic Classics Series, Jim Manis, Editor, PSU-Hazleton, Hazleton.

وعلم النفس ويقصد بالمادة هي تعبير عن المادة الخام لعلم الطبيعيات¹ وهو عالم تكشفه الحواس أي أنه واقع تحت التجربة الحسية وقد يفترض وجود ذوات لا يدركها الحس لأنه لا يستطيع تفسير التجربة الحسية بغيره يعطي مثال الذرات ،ام التجربة العقلية والتجربة الدينية وتجربة الاحساس بالجمال فهي وان كانت من مجمل التجربة إلا أنها خارجة عن عالم المادة .

أما محمد لغنهاوزن² ومصطفى ملكيان³ فيعارفا التجربة الدينية على أساس سؤال وجهها لهما⁴ عن تصورهما عن التجربة الدينية وكيف يفسرونها كظاهرة ومن أين النواحي هي تجربة ومن أي ناحية هي دينية وماهي علاقتها بالتجربة العرفانية وكان ردهما نوعا ما مختلفين من حيث تحديدهما للمصطلح .

فالتجربة الدينية بحسب مصطفى ملكيان المصطلح في حد ذاته يمثل اشكال:"فالتجربة الدينية "مصطلح يستعمل في حقول الالهيات ،وفلسفة الدين وعلم النفس وظاهريات الدين ،لثلاثة صنف من الظواهر على الأقل :

1-الصنف الأول :هو نوع من المعرفة المباشرة غير استنتاجية ،تشبه المعرفة الحسية .أي معرفة بالله أو بشيئ مفارق ومتعال (The Transcendent) أو حالة مطلقة (The Absolute) أو أمر جنائي (The Numinous) . لا يتمحض عن هذا النوع من المعرفة عن طريق الاستدلال أو الاستنباط ،من ثمة فهو ليس معرفة غيبية للباري عز وجل ،انما هو معرفة حضورية شهودية .

¹ - علم الطبيعيات هو لفظ اصطلاح المتقدمون المسلمين من فلاسفة الاسلام على استعماله لترجمة الفيزيقا محمد اقبال ،،التفكر الديني،مرجع سابق، ص 43 .

² -د.محمد لغنهاوزن ، بروفيسور أميركي، وعضو في الهيئة العلمية لمؤسسة التعليم والثقافة للإمام الخميني . أستاذ في الحوزة العلمية والجامعة .

³ - أستاذ بالحوزة والجامعة . منقول من عبد الجبار الرفاعي ،علم الكلام الجديد وفلسفة الدين،مرجع سابق، ص 259

⁴ - المرجع نفسه ، ص 259 .

2-الصف الثاني :هو نوع من الظواهر النفسية والمعنوية تتجلى للإنسان عبر تأملاته في ذاته ويعتبرها المؤمنون والمتدينون حصيلة المعرفة والميل الذاتي الفطري للانسان نحو الله .فالمؤمنون والمتدينون يعتبرون النزعات والطموحات والآمال والتطلعات والشهود الروحية والمعنوية لدى البشر ،وشعور الانسان بالارتباط بشيء غير مرئي ،كلها حالات لا تقبل التبيين ولا الايضاح ،إلا إذا وافقنا مقولة الفيلسوف الألماني رودولف أويكن¹ Euken Rodolf (1846-1926) أين يقول "تنشط في داخلنا قدرة فوق الانسانية تحررنا من الحدود الضيقة لوجودنا وحياتنا الفردية الخاصة ،وتنفخ فينا روحاً جديداً وتغيّر من علاقتنا مع أبناء جلدتنا". وخاصية هذا الادعاء أنه لايقبل التفسير إلا بإفترض موجود ما فوق البشر تطلق عليه أسماء متعددة منها "الله" ،وهذا هو سر تسمية هذا النوع من الظواهر النفسية والمعنوية بـ "التجربة الدينية" .

3-الصف الثالث :هو مشاهدة يد الله وتأثيره المباشر دون وسائط في الحوادث الخارقة والمعجز والكشوف وكرامات الأولياء واستجابة الدعاء .مثلا من يلاحظ اختفاء غدة سرطانية بشكل مفاجئ من جسم أحد أقاربه وليكن ابنه ،فكأنه يشاهد تدخل الله في شفاء ابنه بعد ما طلب إليه ذلك بالدعاء .

كل هذه الأصناف والانواع الثلاثة يطلق عليهم اسم التجربة ؛لان فيها جميعاً معرفة مباشرة ومشاهدة .وكل ما في الأمر أن هذه المعرفة تكون تارة معرفة بالله ذاته "النوع الأول" وتارة بالظواهر النفسية والروحية وهي النوع الثاني وتارة ثالثة بالتأثير المباشر لله في بعض الحوادث وهي النوع الثالث .وأما وصف "الدينية" الملحقة بهذه التجارب فمردها حسب الزعم إلى كونها تشهد بالصحة لبعض القضايا الواردة في النصوص المقدسة للأديان المختلفة .

علاقة التجربة الدينية بالتجربة العرفانية

¹ - رودلف أوكن (بالألمانية Rudolf Eucken) هو فيلسوف ألماني ولد في 5 يناير 1846 وتوفي في 15 سبتمبر 1926 درس في جامعة جوتنجن وجامعة برلين .أصبح بعد ذلك محاضرا في جامعة بازل حتى سنة 1874 ودرس بعدها في جامعة ميغا .تحصل على جائزة نوبل في الأدب سنة 1908.

يعتقد أن النوع الثاني والثالث من التجارب الدينية لسيت من طبيعة التجربة العرفانية ويبرر ذلك بعدم وجود من اسند النوعين المذكورين أنافا من التجربة الدينية لتجربة العرفانية .
أما علاقة التجربة العرفانية بالنوع الأول فيذكر أنه قيل الكثير بشأن العلاقة وكانت الآراء ووجهات النظر مختلفة ومتنوعة وكان الاختلاف بحسب رأيه أنه راجع للاشتراك اللفظي لمصطلح التجربة العرفانية لذا فلم يتطرق للمعاني المختلفة للمصطلح التجربة العرفانية ولا تطرق لمصاديق التي تصدق على التجربة العرفانية من مجموع مصاديق التجربة الدينية من النوع الأول، ويعلق على ذلك ب: "إن أصحاب بعض التجارب يشعرون أنهم جربوا الله الواحد الذي تطرحه معظم الأديان والمذاهب "بخاصة الابراهيمية" ، وأن ذلك الاله كان شيئاً غير ذواتهم وفي التجارب أخرى يشعر صاحب التجربة أنه جرب وحدة كل الأشياء وغياب أي نوع من الغيرية والتمايز بين الأشياء ، حتى بينه وبين الله .الجميع سمى القسم الثاني تجارب عرفانية ،أم القسم الأول فيسميها البعض تجارب دينية ،والبعض الآخر تجارب عرفانية .

بعبارة أخرى يسمى بعض الباحثين تجربة الشيء الواحد (أي الله) بتجربة دينية ،وتجربة وحدة الاشياء بتجربة عرفانية ،والبعض الآخر يسمى كلا التجريبتين بتجربة عرفانية .وهناك من يستخدم اصطلاح التجربة الدينية بمعنى عام يشمل التجربة العرفانية والنتيجة هي أن التجارب العديدة تختلف عن التجارب الوجودية ،سواء أطلقنا على المجموعة الأولى صفة "دينية" أو سميها الثانية "عرفانية" أو سميها كلاً المجموعتين "عرفانية" أو "دينية" .¹

أما لغنهاوزن ،فقد أشار إلى السؤال على أنه يستبطن كون التجربة مفهوم صحيح للظواهر الدينية .،فقال : "لا أقول بعدم استخدام مصطلح "التجربة الدينية" الموضوع معادلاً لمصطلح " Religious experience " وإنما يستعمل بحذر فهذا المصطلح من المفاهيم التي لها دور مهم في الالهيات المسيحية منذ زمن أشلاير ماخر واستمر المصطلح بإحتلال أهمية كبيرة في أهمال متأهين كجون هيك ،ووليام آستون ،والوين بلانتيجا .،لذا سيكون من السداجة اعتبار هذا المفهوم ظاهرة من دون أخذ أرضيته التاريخية بعين الاعتبار ،ويعود تاريخ إكتساب

¹ - عبد الجبار الرفاعي ،علم الكلام الجديد وفلسفة الدين،مرجع سابق ،ص261

المصطلح موقعا خطيرا في الفلسفة الغربية منذ عهد أميرسيست ها في القرنين السابع والثامن عشر وقد استخدمه مقابل العقل وللإشارة للمحتوى الذهني المتكّون من الحواس الخمس كما ذكر أنّ استعمال كل من المفكرين وليام جيمس¹ وشلايرماخر للمفهوم التجربة كان واسعا ليشمل كل أنواع الوعي، وخصوصا المشاعر الشهودية والعاطفية ذات الدور الكبير في الحياة الدينية، فهما قد عرفا مفهوم التجربة الدينية بشكل أوسع من دائرة المكاشفات العرفانية ليمكنهم طرح التجربة الدينية العرفانية لنمط متطور من التجربة الدينية وقد كتب برايتمن في كتابه "التجربة الدينية كل تجربة يمكن أن تكون لأي إنسان مع الله. التجربة ليست نوعا أو كيفية واحدة من التجارب، وإنما هي منهج واحد لإدراك التجربة"² ويذكر كذلك أنّ التجربة العرفانية نوع من التجربة الدينية أين يعرفها بالوعي بالله من دون واسطة وينقل لغنهاوزن كذلك عن برايتمن بأنه يذهب إلى أنّ الوعي بالله لا يتأتى عن طريق العقل أو الإرادة الفردية أو الجماعية، وإنما يأتي من الله مباشرة³

علاقة التجربة الدينية بالمؤسسات الدينية

يرى ملكان أن كل دين له مؤسساته وتاريخه ولكنه بدأ أول مرة بتجربة دينية أو تجارب دينية لشخص هو عادة مؤسس ذلك الدين. وبهذا الاعتبار يمكن اعتبار التجربة الدينية أصل وبذرة الدين المؤسساتي التاريخي بينما لغنهاوزن ينقل وجهة نظر شلاير ماخر وجيمس وتبرير موقفهما من اعتبار جوهر الدين وحقيقته هي التجربة الدينية وهي أعمق من المؤسسات أو صور

¹ - وليام جيمس 1842-1910 فيلسوف أمريكي ومن رواد علم النفس الحديث . كتب كتبا مؤثرة في علم النفس الحديث وعلم النفس التربوي، وعلم النفس الديني والتصوف، والفلسفة البراغماتية.. وهو فيلسوف الحرية له العديد من المؤلفات منها: الإرادة، الاعتقاد، مبادئ علم النفس، البراغماتية .

² - يمكن ملاحظة نموذج قيم للبحوث ذات الصلة بالتجربة الدينية في كتاب إدغار شفيلد برايتمن Edgar Sheffield Brightman عنوانه A Philosophy of Religious . وقد صدر هذا الكتاب لأول مرة في عام 1940 م ص410 منقول من عبد الجبار الرفاعي، علم الكلام الجديد وفلسفة الدين، مرجع سابق، ص 262 .

³ - برايتمن، A Philosophy of Religious، ص342 منقول من كتاب عبد الجبار الرفاعي، علم الكلام الجديد وفلسفة الدين، مرجع سابق، ص262

التي ظهر بها الدين على مر التاريخ. وهذا لكون عدد كبير من معاصريهم ساخطين على طابع المؤسسات الدينية التي تمثل الدين الرسمي وكثيرا ما شككوا في تلك الصيغ الدينية¹

العقلانية والتجربة

أمّا وليام جيمس² فقد ميز بين العقلانية والتجربة حيث طرح سؤال ما معنى هذان المصطلحان، الأمر يقية والعقلانية فقد أختزلا إلى أهم اختلاف يدخل في معناهما وهو أن الأمر يقية هي العادة التي نفسر بها الكل بأجزائه والعقلانية هي تفسير الأجزاء بالكل³ وقد لاحظ "وليم ألتون¹ أننا لا نمتلك مفردات متطورة بصورة ملائمة حتى نستخدمها في وصف الكيفية الفينومينولوجية للخبرة الصوفية² ومن قبل ذلك، كان وليام جيمس قد أظهر أنّ الخبرات الصوفية خبرات يتعذر فهمها³

¹ - المرجع نفسه ، ص 263 .

² - وليام جيمس. [1842-1910] , Professeur à l'Université de Harvard. فلسفته أثر لفلسفة عصره الغالب عليها الكنطية والتطور، وصورة لمزاجه وتجربته. كان والده هنري جيمس قسيسا بروتستانتيًا ومن أتباع سويدنبورج الإشرافي السويدي الذي تمكّم عليه كمنظّر "فتأثر هو بهذه الناحية، وتابع دراسات علمية وفلسفية في معاهد وجامعات أمريكية وأوروبية إلى أن حصل على الدكتوراه في الطب من جامعة هارفارد "1870" فعين بعد ذلك بقليل أستاذًا للفسيولوجيا والتشريح بها، فكان أستاذًا ممتازًا، ثم عين بها أيضا أستاذًا لعلم النفس فبرز فيه أيما تبرز، ثم اتجه إلى الفلسفة فألقى فيها الدروس ونشر الكتب، وكان أشهر أركان "البراجماتزم" أي: المذهب العملي. قصة الحضارة ج: 1، ص 416 .

³ - « Le rationalisme conserve ainsi des affinités avec le monisme, puis-que l'idée d'un tout implique l'idée de l'union des parties, tandis que l'empirisme a des tendances pluralistes. » PHILOSOPHIE DE L'EXPÉRIENCE, William James Traduit de l'Anglais par E. Brun et M. Paris. Titre original : *A Pluralistic Universe*. Paris : Ernest Flammarion Éditeur, 1910.. Un document produit en version numérique par Charles Bolduc, bénévole, professeur de philosophie au Cégep de Chicoutimi, Édition numérique réalisée le 25 avril 2013 à Chicoutimi, Ville de Saguenay, Québec.p :13.

" Que signifient ces deux termes : empirisme et rationalisme ? Réduits à leur différence la plus significative, *l'empirisme est l'habitude d'expliquer un tout par ses parties, et le rationalisme, celle d'expliquer les parties par le tout* "

أما مجموعة التحليل النفسي فأراءها في التجربة الدينية متضاربة حيث يتطرق إيريك فروم⁴ لهذا الاشكال ويعلق عليه " لن نجرؤ على التفكير تفكيراً مستقلاً الا اذا نمونا وكفنا عن أن نكون أطفالاً نعتمد على السلطة ونهاجها، والعكس صحيح، فلن نحرر أنفسنا من قهر السلطة الا اذا تجاسرنا على التفكير. ومن الامور الدالة في هذا السياق أن نذكر ما قرره فرويد من أن الشعور بالعجز مضاد للشعور الديني. وبالنظر الى هذه الحقيقة وهي أن الكثير من اللاهوتيين - وكذلك يونج الى حد ما... يرون الشعور بالاعتماد والعجز هو لب التجربة الدينية. ولذا كان رأي فرويد هذا على اكبر جانب من الأهمية. وهو معبر، حتى ولو كان ذلك بالتضمن وحده - عن تصوره للتجربة الدينية، أعني تجربة الاستقلال ووعي الانسان بقواه الخاصة"⁵

ويلخص إيريك فوم موفق كل من فرويد ويونج عن جوهر التجربة الدينية بقوله فرويد يعارض الدين بإسم الاخلاق ويعلق إيريك على موقف فرويد من التجربة الدينية على انه موقف ديني، على حين يهبط يونج بالدين فيحله الى ظاهرة نفسية ويرفع اللاشعور في الوقت نفسه فيجعله ظاهرة دينية ويعتقد أن الخبرة الدينية هي خبرة عاطفية وهي الخضوع لقوة أعلى، سواء أطلقنا على هذه القوة اسم الله أو اللاشعور⁶

¹ - فيلسوف أمريكي ولده 29 نوفمبر 1921 بلويزيان، مساهماته أثرت في فلسفة اللغة والايستمولوجية والفلسفة المسيحية، تحصل على درجة الدكتوراة في الفلسفة بجامعة شيكاغو بامريكا ودرسة هذا المقياس بجامعة Syracuse وجامعة Rutgers وجامعة Michigan. ينتمي Alston كمعظم الفلاسفة الأمريكيين للفلسفة التحليلية.

² - Alston, W, Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience, Cornell University Press, p.89.

³ - James, W., op, cit. p.380.

⁴ - إيريك فروم 23 مارس 18 - 1900، مارس، 1980 (عالم نفس وفيلسوف إنساني ألماني أمريكي).

⁵ إيريك فروم، الدين والتحليل النفسي، تر: فؤاد كامل، دار مكتبة غريب للطباعة، 2003 ص 18

⁶ المرجع نفسه، ص 19 - 23.

إذن التجربة الدينية هي تجربة عاطفية في نظر أهل الاختصاص ومن ثمة محاولة المزوجة بين تحليل ظاهرة عاطفية، وقد اجمع أهل الاختصاص تعذر فهمها، فمحاولة تفسيرها تبقى ناقصة، لكونها تحتوي على عنصر الذاتية المحضة، وهذا أهم عائق .

وبعدما تطرقنا لمختلف الآراء حول مفهوم التجربة الدينية، نلاحظ أن سروش يجعلها حجر الزاوية في تفسيره للوحي و التعددية الدينية حيث نجده يذكر "التجربة الدينية تجربة غير مألوفة وأحيانا تكون بدرجة من القوة والشدة والوضوح واليقين والبهجة بحيث إن الشخص لا يجد في مقابلها سوى الخضوع والخنوع والتصاغر والاعتراف بالمسكنة، ويذكر المتصوفة في تحليلهم لأسباب هذه التجارب الروحية أن السالك عندما يشرع في المجاهدة ورياضة النفس وتصفية القلب فإن ذلك من شأنه أن يعبر به على الملك والملكوت ويكشف له في كل مقام عن وقائع وامور تتناسب مع حاله، فأحيانا يتمثل له هذا المقام بصورة رؤيا صالحة واخرى يتجلى له بشكل واقعة غيبية"¹

"إذن فالطريق الآخر لوجود ظاهرة التعدد والتنوع في الفكر الديني، هو وجود تفسيرات متعددة للتجربة الواحدة. سواء قلنا إن التجربة الدينية أمر واحد له تفسيرات مختلفة ومتنوعة، أو قلنا إن التجارب الدينية متنوعة ومتعددة في الأصل"²

"فيما يتعلق بمضمون التجربة الدينية، فإن مضمونها أهم من كيفية حصولها. فالحياة في ظل الأنظمة الاستبدادية تجعل الإنسان يجرب إلهام مستبدا وسلطويا وربما للمستضعفين وأمثال ذلك، أما الحياة في ظل الأنظمة الحرة فتمنح الإنسان إلهام آخر. وهذا ما نراه في قراءة التجارب الدينية لعرفائنا القدماء حيث كانت تجربتهم الدينية لله تعالى بوصفه معشوقا وبيرونه أسدا ضاريا مفترس"³

"في نظري أن التجربة الدينية تعتبر علة للإيمان ودليل أيضا. فلو لم نقبل اصطلاح التجربة، كما يظهر ذلك من كتابات المعاصرين، فيمكننا استبدالها بكلمة الكشف. ففي كل تجربة أو كشف

¹- سروش، الصراطات المستقيمة، مرجع سابق، ص12.

²- المرجع نفسه، ص16 .

³- المرجع نفسه ص273.

ديني هناك موجود أو حقيقة أو سر ينكشف لصاحب التجربة. وهذا السر أو هذه الحقيقة تارة تكون جميلة جذابة، خلابة، ذات هبة وهيمنة بحيث تستولي على جميع وجود الشخص وتسلب منه الاختيار تجاه المكشوف. ومثل هذه الواقعة تتسم غالباً بصفات الإيمان المذكورة، بمعنى أن هذا الكشف يأتي معه بالتصديق والاعتماد والتوكل والانجذاب والخضوع والتسليم، ويتبدل الشخص معه إلى إنسان مؤمن، وهذا الإيمان غير إرادي وفاقد لعنصر المخاطرة حيث يتسم بحالة الجذبة فقط، وبعد أن ينتبه الشخص الكاشف أو صاحب التجربة إلى نفسه ويفكر في كشفه يصل الدور إلى المخاطرة ويجد هذا الإنسان نفسه بين الجواذب والوساوس حيث ينبغي عليه انتخاب الطريق والاعتماد على كشفه، وهنا يتحول الإيمان إلى «فعل» ويقترن بالعلم والإرادة والعشق والأمل، أما العقائد الدينية فإنها تعمل على صياغة الفكرة والنظرية من التجارب والكشوفات الدينية¹

"إن التجربة الدينية سواء تجربة النبي أو تجربة الشخص المتدين تعتبر شرطاً لازماً «لا شرطاً كافياً» لخلق ظاهرة الإيمان في التاريخ البشري وفي دائرة الثقافة البشرية الكلية. وبعد ذلك تتحرك الإرادة نحو العمل، وهنا يجب توفر الأمل لتفعيل حركة الإيمان".²

"إذن فالمقوم لشخصية ونبوة الأنبياء هو الوحي فقط. أو «التجربة الدينية» في الاصطلاح الجديد. وفي هذه التجربة يرى النبي وكأنّ شخصاً يحضر عنده ويحدثه في أذنه وقلبه بمضمون الرسالة السماوية ويكلفه بابلاغ التعاليم والأوامر الإلهية للناس، ويحصل للنبي علم يقيني بهذا الأمر بحيث يشعر بالاطمئنان القلبي والشجاعة الفائقة التي تدفعه إلى استقبال جميع أشكال العناء والتعب والمرارة في هذا السبيل بهدف امتثال الأمر وأداء الوظيفة الإلهية"³

من خلال تطرقنا لبعض لمختلف المعارف والآراء التي استقى منها سروش فكره، نلاحظ أنه مزج المعقول باللامعقول من خلال مزج العرفان بفلسفة الدين و اللاشعور بالوعي من خلال

¹ - سروش، الصراطات المستقيمة، المرجع السابق، ص 279.

² - المرجع نفسه، ص 286.

³ - عبد الكريم سروش، بسط التجربة النبوية، مرجع سابق، ص 6.

محاولة عقلنة التجربة الدينية ، حيث أهل الاختصاص في علم النفس يؤكدون على أن التجربة الدينية هي من النوع العاطفي ، فهي مغامرة القلب مع المتعالي حيث يكون العارف منغمس في تجربته ، إذن من أين له الوعي بالتجربة و هو في قلبها ، ومحاولة تشبيه الوحي بالتجربة الروحية التي تحدث للمختلف العرفان ، هو ضرب في صميم عقيدة المسلمين المؤمنين بأنها حالة خارقة للعادة ، تحدث للمصطفى من عند الله عز وجل لا دخل لرسول والني فيها ، فهذا التفسير مخالف لعقيدة المسلمين في الوحي والنبوة .

المبحث الثاني : الإضافات التي قدمتها القراءات عامة و قراءة سروش خاصة

المطلب الأول : اثار الاشكالات المعرفية للمنظومة الدينية

نتطرق للإشكال الذي أثارته المناهج الغربية في قراءة النص المقدس في الوسط الأكاديمي العلمي الاسلامي .

الفرع الأول : اشكالات معرفية

1- إشكالية المنهج :

تحتل مقولة المنهج مكانة بارزة في كتابات المفكرين بالبراديجم الغربي ، ولكن نلاحظ منهجهم يتلون بلون هذا وذاك ، دون أن يستقر المنهج على خطة واضحة المعالم ، بينة الحدود صارمة الخطوات ، لأن طبيعة المادة تجبرهم على التماس كثير من المرونة في مقاربتهم ، حتى تستغرق ما يريدونه من النص من تخرجات وتأويلات ، وهذا ما لاحظته في تعريفهم للنص واختلافهم في تحديده وهكذا في باقي المصطلحات ، فكل باحث له قاموسه الخاص ينحت منه اصطلاحاته .

و يرى على صدقي¹ ان هناك اجماع من كبير من طرف الباحثين والنقاد العرب المعاصرين أن النقد العربي يعيش ازمة ، بالرغم التراكم الكمي والنوعي المعرفي ، و هذا لم يعصمه من التخبط والتشتت والغموض والاضطراب والبلبله ، اما عن اسباب هذه الازمة فيختلف حولها ففريق منهم يعزو الفشل هو التنقل من منهج الى اخر من مناهج النقد الغربية والتمثل النقص لها ومحاولة توظيفها من دون هضم كاف او استيعاب دقيق لجزئياتها وتفصلها ، اضافة الى عدم قدرة

¹ - على صدقي :باحث في الادب العربي الحديث والمعاصر ،المملكة المغربية

الناقد العربي على مسأيرة ما ينشأ في الغرب من مناهج ونظريات وهذا بسبب كثرتها وتنوعها . أما الفريق الثاني فيعزو فشل التجربة النقدية العربية الى كون تسليم الكثير من النقاد بالطابع المطلق للمناهج الغربية وزعمهم بعلميتها وعالميتها والنظر إليها كأدوات اجرائية بغض النظر عن الخلفية التاريخية والمعرفية واسسها العلمية والفلسفية واللاهوتية . ويذهب هذا الاخير لكون المناهج الغربية متحيزة الى النمط المعرفي الذي أوجدها وهي منسجمة مع المعطيات التفاضية والتاريخية التي أوجدتها ونشأت فيها وبالتالي فهي غير مطلقة ولا متعالية على الخصوصيات ، فهي نسبية وتاريخية¹ .

مع أن المناهج هي من نهج العلوم الإنسانية التي تبحث عن القواعد والقوانين والعلاقات والمعاني والدلالات الكامنة وراء المعنى ، ففي القراءة المعاصرة أصبحت القراءة الواحدة لا تكفي لفهم المعنى ، ومن ثم أصبح مطالباً بالتساؤل عن معنى المعنى ، ويكون عبوراً من المعنى الظاهر إلى المعنى الخفي الذي يفترض أنه هو المقصود وهذا نوع من التأويل الحديث .

2- اشكالية علمية القراءات

ومازال التدرع بالعلمية « scientisme » عند الكثير منهم ، لا يستند في شيء إلى مفاهيم العلم المتداولة في الأوساط العلمية ، بل يرضخ إلى تصورات باهتة للعلم والمعرفة العلمية ، وهو ينشد شيئاً من الثبات والاستقرار لما بين يديه من النتائج ، أو ليكسب خطواته الذاتية شيئاً من الموضوعية العلمية .

وقد يكون التدرع بالعلمية لواحد من السببين ، ولكنه لن يرق أبداً إلى التصور الصحيح للمنهج كما عرفه الغرب ، عبر تحولاته الكبيرة ابتداء من القرن الرابع عشر إلى اليوم ، وما يقف وراء هذا المصطلح من حيثيات معرفية ، وعقائدية ، وسياسية وثقافية واجتماعية ... لأنّ النشأة لم تكن - في حال من الاحوال - ذات هم معرفي علمي بحث ، وإنما ارتبطت بالإنسان في بحثه عن ذاته ، وعن علاقته " بالله " وبالآخرين ، وبالكون جملة² .

¹ - عالم الفكر ، العدد 4 المجلد 41 أبريل - يونيو 2013 ، المجلس الوطني للثقافة والفنون والادب ص 115

² - حبيب مونسى ، فلسفة القراءة واشكاليات المعنى ، مرجع سابق ، ص 10

لقد صرّح ميشال شارل M..Charles "أنّ القراءة، تتطلب من القارئ صفات خاصة كالجرأة، والعنف، والمنطق والتوتر العقلي، والتحدي، فإذا كانت المخاطر التي تنطوي عليها القراءة مسّطرة، فإنّ الفائدة المرجوة غير محددة، بعضهم فقط يتلذذ بهذه الفاكهة المرّة دون خطر¹ أمّا وقد غضبت القراءة اليوم أشبه شيء بقراءة الفلاسفة للوجود، وانفجرت حدود النصّ فغمرت القارئ في إطارها وابتلعته كلية، فإنّ مهمّة الانعتاق من إطارها لا يكون بالموادعة والمسالمة، إنّما يكون بالمواجهة، وشقّ سُبُل في صلبها للخروج من دائرتها².

ولتحديد التفسير التأويلي في المنظومة التفسيرية نتطرق لأنواع التفاسير

أنواع التفسير

التفسير لدى أرسطو عبارة عن خلاصة استدلالية، تنطلق من بدايات الشيء و تستهدف إبراز سبب حدوثها و الأسباب عند أرسطو ليست واحدة بقدر ما هي أربعة أنواع :

الصورة و المادة و الفعل و الغاية³ ، نفهم من هذا القول أن التفسير العلمي عبارة عملية إرجاع، نقف عبرها على العلة الصورية و العلة المادية و العلة الفاعلة ثم العلة الغائية للظاهرة التي يتم تناولها، وعند إبراز هذه العلل و تبينها نكون قد فسرنا الظاهرة. لكن ما علاقة التفسير بالسبب ؟ وهل كل تفسير لابد أن يكون كشفا للأسباب ؟ و هل كشف سبب واحد أمر كاف للتفسير ؟

كما أن الحديث عن التفسير العلمي يفتحنا كذلك على إشكال آخر هو: ما موقع التفسير في العلم ؟

¹ - Michel Charles, *rhétorique de la lecture*, p :15 .ed. seuil 1977.

منقولة من فلسفة القراءة واشكاليات المعنى، المرجع السابق، ص164 .

² - حبيب مونسي، فلسفة القراءة واشكاليات المعنى، المرجع السابق، ص164 .

³ - P.Humphreys, *Explication*, in *Encyclopédie philosophique universelle*, les notions philosophiques, PUF, 1 ère édition, août, 1990 p 931.

عادة ما يقال أن نظرية الجاذبية لدى نيوتن¹ لا تفسر و إنما تصف، و بالتالي فهي تمكن من الحساب و لا تشير إلى سبب الثقالة، من هنا يتضح أن بناء التفسير على رد الظواهر إلى قانون معين أمر غير مقبول، إنما شرط معقولة التفسير بالقانون هو أن ينتمي هذا الأخير إلى نسق رياضي²، وإذا كان الأمر كذلك فعلى ماذا يبنى التفسير في العلم ؟ خصوصا إذا استحضرننا أن النسبية العامة عند اينشتاين بإمكانها أن تكون تفسيراً للجاذبية من حيث كونها تمثيلاً هندسيا لها. فنلاحظ هنا إذن انه تم تفسير فكرة علمية بفكرة علمية أخرى، أي بمعنى أننا انتقلنا من مستوى تفسير الظواهر إلى مستوى تفسير النظريات العلمية بنظريات أخرى. فهل نحن إذن أمام تفسير مركب من الدرجة الثانية ؟

إن المسألة العميقة للتفسير توضح انه يتضمن تركيبين أساسيتين هما التعميم و هيكل أنطولوجي يحتضن هذا التفسير، فلا فكاك له من أن يكون ذا طبيعة تعميمية تنفي سقوطه في لجة الذاتية، الشيء الذي من شأنه تحديد التفسيرات و تحويلها إلى ممارسة خاصة لا تخاطب الإنسانية بقدر ما تخاطب الشخص الذي ينتجها، و عمومية التفسير تقتضي اندراجه داخل إطار أنطولوجي يتضمن وحدات حقيقية أو محتملة مرتبطة بعلاقات، هذا الإطار هو الذي يمنح التفسير تناسقه بإدخاله في منظومة مترابطة و متماسكة، واستنادا إلى هذه الشحنات المعرفية بإمكاننا فرز أنواع عدة من التفسير ومن أمثلة هذا نجد :

- التفسير الحتمي : هو محاولة تتبع تطورات سيرورة محددة، عن طريق معاينة شروطها الأولية، و الوقوف على القاعدة - الموصوفة بمعادلات - التي ترصد اختلافات هذه السيرورة . بهذه العملية يكون بالإمكان وصف الحالة التي تعرفها السيرورة، و بالتالي تتمكن من التنبؤ بحالتها

¹ - P.Humphreys, Explication, in Encyclopédie philosophique universelle, les notions philosophiques, PUF, 1 ère édition, août, 1990, p 931. Sir Isaac Newton(1727 -1643)

² - P.Humphreys, Explication, in Encyclopédie philosophique universelle, les notions philosophiques, PUF, 1 ère édition, août, 1990, p 932.

المستقبلية - كما حصل مع ادmond هالي Edmond Halley - استرشادا بهدي معدلات القاعدة و استنادا على الحالة المرجعية للسيرورة¹ .

- التفسير الإحصائي: وهو تفسير يعتمد على تعداد الخصائص، وذلك باتخاذ فرد معين أو مجموعة أفراد مادة للدراسة، وذلك بالتركيز على عنصر الانتماء إلى مجموعة ما، ويستهدف كذلك الوصف والتنبؤ، لكن هذه المرة اعتمادا على تعدادات و إحصاءات.

- التفسير الوظيفي: و يتم تفسير الظاهرة في إطار هذا النوع، عبر بيان غايتها أو نفعيتها، و لا يتم التشديد هنا على مبدأ الشيء أو منطلقه و إنما ينصب الاهتمام على غائيته La Finalité ونهايته، أي على هدفه و مقصده، ما دام حراك أية ظاهرة هو حراك نحو أمر معين يكون هو المحدد لمسار التطور و كفيات التحول.

- التفسير العلمي: بالنسبة لهذا الصنف من التفسير نجد يتجلى في عدة مستويات، و من هنا يمكن الحديث عن مستويات تفسيرية عديدة، لكنها تتشارك في نفس الحقل الدلالي، و إن كان بإمكان التفسير داخل حقل دلالي ما أن يستعين بحقل دلالي مغاير. إن مستويات التفسير تتعالق إذن بشكل وثيق مع درجات الفهم و المعارف القبلية، مما يجعلها نسبية لا تخضع لتحديدات دقيقة.

إن تعدد أنواع التفسير تستفز التساؤل حول الأحق منها بصفة المصادقية؟ وهل يمكن الحديث عن تفسير دقيق و صارم أم انه يبقى ناقصا و نسيبا حتى داخل المجالات المعروفة بالدقة (الرياضيات مثلا)؟

و عموما فالتفسير له ثلاث درجات: أولا وضع تعريف واضح لشيء كان غامضا و مجهولا. وثانيا تضمين الموضوع المعرفي حقيقة أو عدة حقائق ثم التسليم بها. وثالثا - وهو المعنى الأكثر دقة -

¹ - تتبع ادmond هالي ماكتب حول ظهور المذنب، فجمع تلك الملاحظات وقام بحسابات دقيقة مكنته من التنبؤ بتاريخ و موقع ظهوره .

هو الكشف على أن الموضوع ينضوي داخل مبادئ واضحة و لازمة، و ليست عالقة في مدى الافتراض فقط.¹

أما فيما يخص التعريف بالسلب، فنجد أن التفسير مختلف عن مفاهيم أخرى مثل التوضيح و التأويل و التعليل ثم الإنشاء، فالتوضيح يحدث عند ذكر مرادف الشيء، مما يجعل التفسير مختلف عنه، إذ نجده يتسم بخاصية العمومية، فهو - التفسير - لا يتوجه نحو الموضوع عبر قناة الترادف كما هو الأمر بالنسبة للتوضيح، وإنما يروم إناطة الموضوع بأكبر عدد من العلاقات مع موضوعات أخرى، علاوة على أن التفسير اعم من التعليل، لأن هذا الأخير عملية تعبر عن فعالية ذهنية تنتقل من المؤثر إلى الأثر، بمعنى الإفصاح عن علة الشيء.²

أما التأويل فواضح انه مجال التعبير الذاتي، حيث ترفع الذات إلى الصدارة، و بالتالي تتدخل في الموضوع لتجسد ما فهمته منه، بمعنى انه انشغال بالانطباعات الذاتية، و الإعراض عن حقيقة الشيء، فضلا عن كون التأويل منحصر في مستوى النص واشترطاب إلى فهم المعنى عبر جسر اللغة، و أحيانا تجاوز هذا المعنى إلى أفق أوسع منه، لكن التفسير يروم الفهم والإفهام، و تعيين الظاهرة داخل نسق أو نظام.

يتضح مما سبق أن مفهوم التفسير ليس بسيطا، انه من الالتباس و التعقيد بحيث يطرح أكثر من إشكال أهمها : ما شروط التفسير ؟ وما علاقة التفسير بالواقع ؟ هل هو نقل أمين أم مجرد وجهة نظر قد تتغير ؟ وكيف يساهم التفسير في بناء النظرية العلمية وفي هدمها ؟ ونخرج من كل هذا ان التفسير التأويلي أبعد التفسير عن العلمية لأنه تتحكم فيه الذاتية.

¹ - أندري لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، ط 2، 2001، ص 394.

² - جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت-لبنان، 1982، ص 314.

3- إشكالية قداسة النص ونظرية أفول المقدس

إن أطروحة أفول المقدس - أو نزع القداسة - التي بنيت على التجربة النفسية للمقدس ، تتحرك في فضاء مختلف كثير عن النظريات الأخرى - وفقاً للعلماء الذين يدافعون عن نظرية الأفول - تعطي أهمية أقل لمشكلة مستوى التجربة ومن ثم لحضور المقدس وتركز بدلاً من ذلك على التحليل البيوي والثقافي. تنشأ نظرية النزع من تعريف المقدس بوصفه تجربة (موجودة عند كل الأفراد تقريباً). وهذه التجربة المقدسة توجد عندما يتم إدراك مظهر من مظاهر الواقع بوصفه "مظهراً آخر تماماً" إذا ما قورن مع الواقع الطبيعي. وهناك شروحات متعددة لتجربة المقدس تختلف وفقاً للمجتمعات والثقافات. وقد اعتبرت هذه التجربة - المعاشة كواقع نفسي فردي وكنواة مركزية للتدين وللدين - على أنها المركز الذي تدور حوله حقائق وأفعال اجتماعية ذات دلالة دينياً.¹

4- نظرية التسامح

وفي المقال لعلي أكبر نوائي² سلط الضوء على هذه النظرية حيث قام بتحليل الفكرة وتأصلها ، حيث وجد أنها ذات أصول غربية كانت نتيجة ظروف عاشتها أوروبا حيث ذكر " قد شهدت بلادنا في الآونة الأخيرة آثاراً لبعض تلك المفاهيم والمصطلحات. فمن جملة هذه الألفاظ المستوردة كلمة (Tolerance)، أي التسامح والتساهل والتحمُّل. وقد قام بتحليل الأهداف من وراء طرح هذه الفكرة، والتي عادةً ما تُطرح من قبل المفكرين والباحثين الجُدد. كما تناول الإشكالية، والعواقب لهذه الفكرة ، ومن ثم استبيان العلاقة بين نظرية التسامح والفكر الديني.

و كلمة التسامح مشتقة من (Tolerance)، أي التحمُّل والاصطبار. وللكلمتين معنىً مشتركاً هو التساهل والمسامحة، بمعنى تحمُّل الشيء المرفوض . ذهنياً أو خارجياً. وقبوله.

¹ - The Blackwell Encyclopedia of Sociology (2007), Sacred by *Stephen Hunt*, Eclipse of Sacred by *Sabino Acquaviva*.

ترجمة: ريم النبواني، <http://www.maaber.org> 2014/11/14 الساعة 16:17 .

² علي أكبر نوائي ، ترجمة: محمد عبد الرزاق، نصوص معاصرة - السنة السابعة - العدد الثامن والعشرون - خريف 2012 م . 1433 هـ، ص24.

ويرى أن معنى التسامح هو منح الحرية حيث طرحها فلاسفة السياسة في القرن التاسع عشر؛ أي إن الشخص المتساهل ديمقراطي ومتحرر فكرياً، فيمنح الآخرين حرية الفكر والعمل، وإن كانت أفكارهم وأفعالهم لا توافق أفكاره ومبادئه.

الفرق بين التسامح والتساهل

بجمل التساهل هو الترخيص والمراعاة. وهذا هو المتداول بين المذاهب السياسية والثقافية كأسلوب في التصرفات الفردية. لكن استخدام التساهل في موازاة التسامح على أنه مرادف له أمر لا يخلو من الخطأ، وإن كان متداولاً في معظم الكتب؛ لأن التسامح ضرب من التخفيف والتقليل، ويتضمن أيضاً معنى التهاون والإهمال في الشخص المتسامح، في حين أن التساهل يعمل بأسلوب المراعاة والتسهيل، إلا أن الفرد المتساهل يبقى حذراً وقلقاً لما يجري حوله، لكن المصلحة العامة اقتضت سكوته، والترخيص في ذلك. أما التسامح في مجال المعتقدات والأفعال الصادرة من الأفراد، مما يقضي على النظم الفكرية والمبادئ العامة للمجتمع، فيفترض علينا أن نمر عليه مراً الكرام. ومن هنا يظهر اعتدال التساهل بالقياس إلى التسامح المفرط؛ حيث إن الأساس في التساهل هو الرأفة والعفو، وليس الإهمال والإباحية، كما هو الحال في التسامح. إضافة إلى أنه من باب التساهل يمكن للآخرين التدخل فكرياً مع الحفاظ على المبادئ العامة؛ لأن في هذا جانباً إنسانياً، وهو مراعاة حقوق الآخرين. أما التسامح فالأساس فيه هو التخلي عن معتقداتنا الأساسية، وهذا هو مرادهم من فكرة التسامح الغربي.

ويرى «كرستين موريس» في معرض تعريفه للتسامح «أنه عبارة عن سياسة التحمل والصبر تجاه المرفوض وكل ما يفتقد الصلاحية في نظر المتسامح».¹ ويقول أيضاً: «عندما نتحدث عن التسامح والتحمل نعني تحمل أهل البدع، والمضللين، والمخالفين للدين والمذهب، والملحدين، أو المجرمين، وتحمل الفحشاء والمنكر، كالمقامرة، وتجارة المخدرات، مما يعتبره الناس شراً».² ويبقى التسامح. أي تحمل الشيء دون النظر في عواقبه وتقييم ما ينتج عنه. مؤامرة تحاول النيل من مبادئنا الفكرية.

وهناك فرق بين التسامح واللامبالاة؛ فالأخيرة تستبطن بصيصاً من المخالفة، مع غض الطرف عما يجري حولها من أفكار وأعمال، أما في التسامح فلا توجد أية مخالفة، حتى الذهنية منها.

¹ مقال لكرستين موريس، ترجمة: محمد سعيد فياني كاشاني، مجلة (نامه فرهنگ)، العدد 28: 62. نقلاً عن نصوص معاصرة.

السنة السابعة - العدد الثامن والعشرون - خريف 2012 م. 1433 هـ، ص 227

² - نصوص معاصرة - السنة السابعة - العدد الثامن والعشرون، المرجع السابق، ص 227

«ولابدّ لنا هنا من الفصل بين التسامح والحياد (**Indifference**). فالإنسان الذي لا يملك الإحساس والشعور تجاه أمر ما هو محايدٌ، وليس متسامحاً، ولا يصدق عليه مفهوم الموافقة والمخالفة. فهو موضع لا تصحّ فيه المملّكة، فلا يمكنه أن يقول: أنا محايدٌ في الأمر مع مخالفتي له. ويرى الباحثون أنّ التسامح الدينيّ هو نوع من الحياد. وهذا طبعاً ممّا يوقع ويضرّ بالدين»¹.

الآثار السلبية للتسامح الليبراليّ

للتسامح الليبراليّ نتائج سلبية كثيرة وأهمها على الإطلاق

تحكّم العرف بالشرائع السماوية: الشرائع السماوية هي تعاليم الوحي الإلهي، التي عنيت بجميع شؤون الحياة البشرية؛ من أجل رفعة وكرامة الإنسان. والإسلام من أبرز مصاديق تلك الشرائع.

ومن عواقب أعمال التسامح الليبراليّ تبعيّة الأحكام الإلهية لمسائل العرف والعادات الفرديّة القاصرة، ممّا يؤدي إلى قياس الأديان الإلهية ومطابقتها مع المفاهيم العرفية في المجتمع. فإنّ التسامح الليبراليّ يفرض استشارة وتحكيم جميع الأفراد في إدراك الحقائق، دون الاكتفاء برأي واحد في التعبّد بالأحكام الإلهية. وهذه هي قصّة إضفاء الوصف الدنيويّ على الشرائع الإلهية.

وكان بعضهم - أمثال: ديمورغن (**Demorgan**)، وتولستوي (**Tolstoy**) - يعتقد أنّه لا بدّ أن يشمل التسامح تحكيم العرف، والتدقيق في مختلف الأفكار، وأنّ جميع الأديان بُعثت من أجل هداية الإنسان إلى «الله». إذاً لا بدّ من تجنّب الالتزام بتقاليد بعض الشرائع، والتي ليست سوى انطباعات شخصية فحسب، ولا بدّ لنا من الاعتقاد والعمل بمبدأ موحد.

«دول» (**Dole**) أيضاً كان يرى أنّ الفلسفة ودين الإنسان لا بدّ له أن يكون عالمياً وإنسانياً، دون اختصاصه بفرقة ما»².

¹ - نصوص معاصرة - السنة السابعة - العدد الثامن والعشرون، المرجع السابق، ص 227

² - المرجع نفسه، ص 242

الفرع الثاني : قراءة النص بين القدماء والمعاصرين وأهم الاضافات

1- تعاطت المدارس التحليلية والمنهجية المعاصرة مع كل أثر مكتوب أو مقول أو حفرى أيضاً على أنه نص.

2- بينما قامت الفكرة المعاصرة على اعتبار الحق بتحديد وتقديم دلالات وقراءات متعددة، إذ كل نص يحمل أفقاً واسعاً من الدلالات، وكل قراءة تكشف عن دلالة مختلفة، وهذا ما سمح باعتبار القراءة إعادة إنتاج النص.

3. اعتبرت النظرية التقليدية أن الكاتب هو صاحب السلطة العليا على النص؛ وأن القارئ إنما يتحدد دوره بمعرفة الدلالة الكاملة في وعي أو لاوعي الكاتب... وذلك باعتبار أن المعنى المقصود للكاتب هو الغاية المرجوة؛ وما على القارئ إلا ضبط المعنى من خلال نفس المؤلف، أو العصر الذي ينتمي إليه عمد التصور البنيوي إلى طرح نظرية التناص والتي تذهب إلى أن كل نص هو وليد تفاعل وتناص مع نصوص مختلفة شفاهية ومكتوبة، بل هو تفاعل مع أنظمة علامات غير لسانية أيضاً، وأن النص وهو يتفاعل معها يضمناها نظامه اللساني بواسطة عملية "التلفيز". وبذلك "صار النص لانهائياً، ومتعددًا من زوايا مختلفة: دلالية وقرائية وعلاماتية. وبسبب هذا التعدد لا يمكن لأي قراءة أن تستنفده؛ لأنه مفتوح أبداً". وهذا ما سمح بتشكيل آراء ونظريات متنوعة بشكل كبير، وغير منضبط أحياناً..¹

وبذلك، فإنّ مما لا يخفى المقدار الذي يحمله هذا المنهج المعاصر من مغايرة واختلاف مع الموضوع. النص القرآني. الخاص؛ إذ إن المناخات التي ولّدت حركة هذه النظرية؛ وطبيعة قراءاتها للنص... تنطلق أولاً وبالأساس من اعتبار النص المبحوث عنه، وليد تفاعل وتناص ثقافي وبيئي بشري.

إذ محورية الإنسان، واعتباره ابن بيئته والثقافة التي ينتمي إليها أو التي تحيط به، هو الذي سمح لهذه النظرية أن تأخذ مداها الحيوي... وكانت مشروعية تعاطيها مع النصوص الدينية تقوم على

¹ - للتوسع راجع: مجلة عالم الفكر، العدد الثاني، عام 2003، من النص إلى النص المترابط، ص 77.

اعتبارها نصوصاً اختلط فيها البشري بالإلهي، وهنا كونت الزاوية التي أمكنتها من توظيف بيئة نصية دينية تتكيف مع مشروع القراءة الجديدة.

ومع وقوع العديد من العقبات اضطرت هذه النظرية لإيجاد مناخات أكثر قابلية، وتكيفاً، ومشروعيةً، لبناء علاقة بين النص - الديني، وحرمة القراءة؛ أن تمارس نقداً تحليلياً. تأويلياً؛ للفصل بين ما هو بشري في النص، وما هو إلهي فيه. كما وتبحث عن دائرة المقدس من غير المقدس؛ كمرحلة أولى؛ في الحقل الديني.

فشكلت معطياتها على الأساس التالي:

أولاً: التفريق بين النص الديني، والتراث الديني؛ واعتبار أن الأول إن كان مصدره الإله (الوحي أو الإلهام)، فإن الثاني مصدره الإنسان (العقل أو الثقافة).

وبذلك تمّ الحديث عن مستويين من المعرفة الدينية... المستوى الأول نصوصي وهو الدين؛ والمستوى الثاني تفسيري وهو (نظام فهم المنظومة الدينية).

والذي يمكن نقاشه هو الثاني، حتى ولو شكّل الثاني الهامش الأكثر فعالية من الأصل.

ثانياً: إعادة صياغة مفهوم المقدس والمدنس على أساس ما هو غيبي، وما هو زمني؛ وطالما أن الإنسان - حتى في دائرة الدين - إنما يتعاطى مع كل ما يتمثل بالحيز الزمني، فإن كل منتج ولو ديني، هو منتج غير مقدّس ولا حرمة لأبعاده ومعانيه المفتوحة على كل عاصفة تأويلية.

ثالثاً: إحياء الفهم النسبي وربطه بالمقدس؛ على أساس الصلة؛ فما هو مقدسٌ عندي قد لا يكون مقدساً عندك، وبالتالي فالمقدس وإن كان حقيقة مطلقة إلا أنها غير محددة؛ بل هي مجرد نزوع يتولد أو يتأكد أو يتطور من خلال التجربة الدينية؛ وغالباً ما تكون التجربة الدينية فردية... وما كان فردياً فإنما يعني صاحبه، ولا يجب انطباقه على غيره بالضرورة.

وبهذه الخلفية فتحت الاتجاهات المعاصرة طريقها نحو نظرية "الهرمنيوطيقا" لتمارس من خلالها قراءتها للدين. إلى أن تشكلت كنظرية فلسفية حاكمة على كل نص تحت سلطة "الحق في

التأويل". لكن وعلى كل حال، فلو سلمنا بإمكانية التوافق بين طروحات هذه النظرية ومناخات دينية لا تعتبر النص موحياً بالمعنى الدقيق للكلمة؛ إذ عنصر الإلهام والعبقرية الإنسانية حاضرة . بحسبهم . في النص الديني.

إلا أن ذلك غير وارد إطلاقاً في ما يخص النص القرآني، الذي يعتبره المسلمون كلاماً إلهياً قطعيّ الصدور عن الله وكل حرف فيه هو كلام الله المحفوظ من الله { إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ حَافِظُونَ }¹ والذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه.

بل إن فكرة المقدس (الغيب) الذي يقابله المندس (الديني) لا نتلمسها في الفرز التأسيسي المنهجي والمعرفي والديني عند المسلمين. فالدين هو دين الآخرة والدنيا، والدنيا هي مزرعة الآخرة؛ بل هي منطلق صراط الآخرة المستقيم؛ ودنيا الدنس هي التي يشكلها الإنسان بنزواته ومعاصيه وانحرافه عن السنن الكونية، ومقتضيات الضمير الإنساني. أما بذاتها، فهي خلق الله وكل صادر عن الله سبحانه محترم وكرام.

ان النص القرآني ؛ الذي هو نص موحى ؛ ، والتراث وإن كان غير النص، إلا أنه أمر محترم مقدس يقبل النقد والمساس.

فأي نص أنت لا تحتاج معه مثلاً إلى:

أ . توضيح المصطلحات والمفردات المفتاحية ومداليلها.

ب . فرز الوحدات والبني النصية؛ الصغيرة والأوسع.

ج . إثارة الأسئلة الممكنة على النص، وتوقع الإجابات منه.

د . توسيع دائرة البحث عن أبعاد النص من مناخات معرفية متعددة ومتلائمة.

هـ . التعرف إلى المميزات والسمات الخاصة بالنص.

¹ - سورة الحجر: الآية 9.

و . ممارسة نقد يتلمس مواضع الضعف والقوة، في مجمل بنية النص وأفكاره ومراميه.

ز . استكشاف قواعد الوعي التي يطرحها النص¹.

بعد هذا التوطئة التي قدمتها للولوج للمنهج المتبع للقراءة" او التفسير بالمفهوم التقليدي " النص القرآني والمنهج المتبع نذكر بعض الضوابط التي يجب الالتزام²

و في رأينا أهم مزايا القراءات تتلخص في النقاط التالية

- 1- دعواتهم لإعادة قراءة التراث ويعتبر هذا في حد ذاته مكسب مهم ،حيث دعوة الباحثين لاهتمام بالتراث وان لم يفرقوا بينه وجعله كتلة واحدة يجب مراجعته .
- 2- اعادة قراءة القرآن ولكن ليس كمنتوج تجربة شخصية للعرفاني ولكن كوحي الهى معصوم من الخطأ ومنزه عن كل نقص ،وكحقائق لا تقبل التكذيب أو تأويل لا يخضع للضوابط بالرغم من اتصاف القرآن في أعلى مراتب الجمال إلا انه يطرق الأسماع دائماً مؤكداً على أنه ليس شعراً، ذلك أن ميزة الشعر تكمن في انه كلما كان أكثر إغراقاً في الخيال وأكثر اتساماً بعدم الواقعية كلما كان أكثر عدوبة وتأثيراً في القلوب، فهذا الكتاب ليس فقط مغايراً للشعر بل الشعر نفسه لا يليق به، وعلى حدّ التعبير القرآني نفسه "وما علمناه الشعر وما ينبغي له"³.
- 3- من البحث في القراءات المعاصرة ،يضطر الباحث لتعرف على الانتاج الغربي في المعرفة وتاريخها وجدورها التي كانت ثورة ضد الخراف والاسطورة .
- 4- يتعرف على تجربة الانسان الغربي مع المقدس الديني وكيف كانت عاقبة التلاعب بالمقدس حيث أدت الى نُكرانه والثورة ضده وزعزعتة عن عرشه ، وهذا جزاء كل مُستبد مهما كان الوسيلة التي يتكئ عليها ،حتى لو كانت من أقدس الأقداس فقد

¹ - جرادي شفيق ،اشكالية العلاقة بين المنهج والنص الديني 2013/ 11/28 WWW.ALDHIAA.COM

² - قواعد التفسير القرآني عند الشيخ مصباح يزدي، كما أوردها في مقالته «منطق الفهم القرآني: قراءة في أساسيات تفسير النص الديني»، المنشورة في مجلة نصوص معاصرة، السنة الأولى، خريف 2005 /1426 هج

³ - (يس:49).

كان وسيلة للاستبداد والطغيان ،فمارسوا باسمه كل أنواع القهر والتشريد ضد العلماء والمفكرين .

5- بعدما كانت المعركة في أوروبا عن طريق الثورة ،وحيث دفع الانسان الغربي الثمن باهضا للانعتاق من طغيان هيمنة العقل الاسطوري والخرافي ،وما اتبعها من حروب طاحنة ،ذهب ضحيتها العديد ،أصبح العلم والمعرفة هو مجال المعركة ،فقد توصل العقل الغربي لحل مشاكله بالمعرفة وتشجيع البحث العلمي وهي أحسن وسيلة لحل المشاكل وبالتالي فتشجيع العلم والمعرفة والبحث العلمي أحسن طريقة للقضاء على التطرف والحروب الدموية التي يكون سببها المعتقدات الدينية ، وفي هذه المرحلة التي تمر بها أمتنا ،نحن بحاجة ماسة لهذا المسلك ،خاصة والحروب الطائفية تهدد العديد من البلدان الاسلامية "ليبيا ،العراق ،سوريا باكستان ،أفغانستان..... إلخ .

المطلب الثاني: موقف المنظومة الدينية الرسمية من القراءات الفرع الأول : رد المجمع الفقهي على القراءات

أذكر هنا نص قرار مجمع الفقه الإسلامي الدولي بجدة المنبثق عن منظمة المؤتمر الإسلامي المنعقد في دورته السادسة عشرة بدبي (دولة الإمارات العربية المتحدة) 1426هـ/2005م رقم (146)، بخصوص القراءات المعاصرة، وقد جعل أحد محاور مؤتمره في تلك الدورة: (القراءة الجديدة للقرآن والنصوص الدينية)، ونصّ القرار:

"قرار مجمع الفقه الإسلامي الدولي

إن مجلس مجمع الفقه الإسلامي الدولي المنبثق عن منظمة المؤتمر الإسلامي المنعقد في دورته السادسة عشرة بدبي (دولة الإمارات العربية المتحدة) من 30 صفر إلى 5 ربيع الأول 1426هـ/الموافق 9-14 نيسان (أبريل) 2005م، و بعد اطلاعه على البحوث الواردة إلى المجمع بخصوص موضوع القراءة الجديدة للقرآن وللنصوص الدينية، وبعد استماعه إلى المناقشات التي دارت حوله، قرر ما يأتي:

أولاً: إن ما يسمى بالقراءة الجديدة للنصوص الدينية، إذا أدت لتحريف معاني النصوص ولو بالاستناد إلى أقوال شاذة، بحيث تخرج النصوص عن المجمع عليه، وتتناقض مع الحقائق الشرعية، يُعد بدعة منكراً وخطراً جسيماً على المجتمعات الإسلامية وثقافتها وقيمها، مع ملاحظة أن بعض حملة هذا الاتجاه وقعوا فيه بسبب الجهل بالمعايير الضابطة للتفسير، أو الهوس بالتجديد غير المنضبط بالضوابط الشرعية.

وتتجلى بوادر أحوال الخطر في تبني بعض الجامعات منهج هذه القراءات، ونشر مقولاتها بمختلف وسائل التبليغ، والتشجيع على تناول موضوعاتها في رسائل جامعية، ودعوة رموزها إلى المحاضرة والإسهام في الندوات المشبوهة، والإقبال على ترجمة ما كتب من آرائها بلغات أجنبية، ونشر بعض المؤسسات لكتبهم المسمومة.

ثانياً: أصبح التصدي لتيار هذه القراءات من فروض الكفاية، ومن وسائل التصدي لهذا التيار وحسم خطره ما يلي:

. دعوة الحكومات الإسلامية إلى مواجهة هذا الخطر الداهم، وتحلية الفرق بين حرية الرأي المسؤولة المهادفة المحترمة للثوابت، وبين الحرية المنفلتة الهدامة، لكي تقوم هذه الحكومات باتخاذ الإجراءات

اللازمة لمراقبة مؤسسات النشر، المراكز الثقافية و المؤسسات الإعلامية، و كذلك العمل على تعميق التوعية الإسلامية العامة، ومعرفة معايير الاجتهاد الشرعي، والتفسير الصحيح، وشرح الحديث النبوي، في نفوس النشء والشباب الجامعي.

. اتخاذ وسائل مناسبة (مثل عقد ندوات مناقشة) للإرشاد إلى التعمق في دراسة علوم الشريعة ومصطلحاتها، وتشجيع الاجتهاد المنضبط بالضوابط الشرعية وأصول اللغة العربية و معهوداتها.

. توسيع مجال الحوار المنهجي الإيجابي مع حملة هذا الاتجاه.

. تشجيع المحققين في الدراسات الإسلامية على تكثيف الردود العملية الجادة ومناقشة مقولاتهم في مختلف المجالات، وبخاصة مناهج التعليم.

. توجيه بعض طلبة الدراسات العليا في العقيدة والحديث والشريعة، إلى اختيار موضوعات رسائلهم الجامعية في نشر الحقائق والردّ الجادّ على آرائهم ومزاعمهم.

تكوين خلية عمل تابعة لمجمع الفقه الإسلامي بجدة، مع إنشاء مكتبة شاملة للمؤلفات في هذا الموضوع، ترصد ما نشر فيه والردود عليه، تمهيداً لكتابة البحوث الجادة، وللتنسيق بين الدارسين فيه، ضمن مختلف مؤسسات البحث في العالم الإسلامي وخارجه".¹

الفرع الثاني : ضوابط القراءة للنص القرآني

مّا تقدم في الفصول استنتجنا ان القراءة هي محاولة استنطاق النص القرآني ولكن غلب على المصطلح أنّه يقصد به استعمال البراديعم الغربي للقراءة ولكن نستطيع استعمال المصطلح بإضافة الضوابط.

1-أصول القراءة القرآنية

الأصل الأول: اعتبار القرآن الصادر من الله تعالى أحد الأصول التفسيرية المسلم بها. فلا يد في البدء أن ننظر إلى القرآن بوصفه كلام الله كأصل موضوعي.

¹ - موقع مجمع الفقه الإسلامي الدولي <http://www.fiqhacademy.org.sa>

الأصل الثاني: الله سبحانه هو الهادي لنا عن طريق الوحي، ومن خلال الوحي نستطيع أن ندرك ما لا سبيل للعقل إليه في القضايا الضرورية ذات المدخلة الكبيرة في رسم طريق سعادة الإنسان. الأصل الثالث: أن للكتاب الذي نزل من عند الله تعالى هدايتنا لغة عقلانية، أي أنه جاء وفقاً لأصول الخطاب العقلائي. ولهذا المسألة أهمية بالغة: فهل الخطاب الديني خطاباً واقعياً أم رمزياً أسطورياً؟ بعض الأوروبيين نظروا إلى التوراة والإنجيل على أنه ليس بالضرورة كاشف عن الواقع، تماماً كلغة القصص والأساطير والشعر. لكن هنا نؤكد على واقعية اللغة القرآنية. نعم، لا ينفو ذلك وجود أساليب الاستعارة والمجاز بين طيات نصوصه، كما أن خطابات العقلاء أيضاً لا تخلو هي نفسها من تلك الأساليب، مع بقاء غرضها الأصلي في درك الحقائق.

الأصل الرابع: الله تعالى استخدم في إيصال معاني الآيات الأسلوب عينه الذي اتخذ العقلاء في مخاطبتهم وتحاورهم. وبعبارة أخرى: لم يتصف الخطاب الإلهي بأسلوب مغاير لأساليب العقلاء، وإن اشتمل أحياناً على بعض الدقائق والأساليب الفنية التي يصعب على عامة الناس فهمها.

الأصل الخامس: أن الله تعالى ألقى خطابه على الناس بالأسلوب عينه المستخدم في هذا الغرض، وطلب منهم تفسير خطابه وفهمه، ولو في الجانب المتأني لدى من هم على علم بأصول الخطاب على أقل تقدير. ويقابل هذا المبدأ نظرية بعض أتباع المذهب الشافعي، وهي نظرية ذات جذور لدى بعض الشيعة أيضاً، حيث تصوروا أن إدراك المحتوى القرآني وتفسيره مختص بالمعصوم، ولا يحق لغيره الاجتهاد في فهم النص القرآني، أو أن فهم غير المعصوم ليس بحجة على أقل تقدير.¹

قواعد التفسير القرآني

الشرط الأول لفهم² النص القرآني فهماً سليماً، إتقان اللغة العربية، وهو شرط عقلائي. الشرط الثاني: أن لكل لغة استخداماتها الخاصة بمفرداتها، مما يولد تارة اشتراكاً لفظياً وأخرى معنوياً، بحيث يصعب علينا تحديد الحقيقة من المجاز. ومن هنا يتعين علينا اللجوء إلى القرائن

¹ - قواعد التفسير القرآني عند الشيخ مصباح يزدي، كما أوردها في مقاله «منطق الفهم القرآني: قراءة في أساسيات تفسير

النص الديني»، المنشورة في مجلة نصوص معاصرة، السنة الأولى، حريف 2005/1426 هج

² - المرجع نفسه .

المتصلة والشواهد، وأولادها ما يتعلق بالنص الحالي من بدايته وحتى نهايته، من آية سابقة أو لاحقة، مما يصدق عليه جملة السياق المحيط بالنص.

الشرط الثالث: ضرورة الاستعانة القرائن اللفظية المنفصلة، إذ من الممكن أن نستعين في فهم آية بآية أخرى ذات صلة للتأكد من صحة فهمنا الحاصل من الآية الأولى. وهذا أسلوب عقلاني أيضاً، لا تعبدى.

الشرط الرابع: الاستفادة من الشواهد التاريخية (= سياق الموقف). وتنبع أهمية هذا الشرط من كونه أمراً عقلانياً، لا تعبدياً. فالكلام بين المتكلم والمخاطب يعتمد على حيثيات متفق عليها من قبل كل منهما، كأن يفرض معنى معيناً لأحد الألفاظ حصراً لدلالة ذلك اللفظ على المعنى المقصود، وهكذا بالنسبة لعبارة أو جملة من الجمل، من قبيل قوله تعالى: ﴿وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ﴾، في معرض بيان بعض مميزات بلقيس وسلطانها، فلو أخذنا الآية على إطلاقها للزم أن يحتوي ملك بلقيس على كل ما هو شيء، مادياً كان أو غير مادي! إذن التركيز على الظروف المحيطة بالخطاب، وسبب صدوره، وما إلى ذلك من عوامل تاريخية، من ثوابت الفهم الصحيح له.

الشرط الخامس: اعتبار كلام المعصوم حجة في تفصيل الجمل القرآني، وكل ما يحتاج إلى تفسير.¹

مهمة المفسر

المفسر يستهدف الكشف عن معنى النص: ومعنى النص هو ذلك الذي يقصده المتكلم أو المؤلف، والذي يستخدم الألفاظ والجمل للتعبير عنه. إذن لكل نص معنى محدد ونهائي، هو الغرض الحاسم لصاحب النص، وهذا المراد الحاسم والمعنى النهائي للنص أمر موضوعي واقعي، يحاول المفسر إدراكه والوصول إليه والكشف عنه. والمقصود بالموضوعي والواقعي هو أن المفسر قد يخطئ فلا يقبض على المعنى الصحيح للنص، وأحياناً قد يصيب فيتطابق فهمه مع معنى النص، ويبقى المعنى في الحالتين شيئاً ثابتاً لا يقبل التغيير، ولا تؤدي ذهنية المفسر دوراً في صناعته. بحسب

¹ - محمد تقي مصباح اليزدي، منطق الفهم القرآني، قراءة في أساسيات تفسير النص الديني، مجلة نصوص معاصرة، العدد 4،

هذا التصور، تتضمن النصوص الدينية رسائل إلهية للبشر، وغاية مفسرها إدراك هذه الرسائل التي تمثل الأهداف الحقيقية لصاحب النص.

استكشاف معنى النص ميسور عن طريق انتهاج الأسلوب المشهور لفهم النص. وفيه أن الظهور اللفظي للنص جسر للوصول إلى الغرض الحقيقي والمعنى المقصود. فالمتكلم أو صاحب النص عبّر عن مراده بواسطة الألفاظ وتراكيبها. ودلالة الألفاظ على المعاني تتبع الوضع اللغوي والأصول العقلية لتتجاوز والتفاهم والتفهم، وهي قواعد عرفية وعقلانية تؤخذ بنظر الاعتبار من قبل المتكلم والمخاطب في جميع اللغات. وعدم مراعاة هذه الضوابط والقواعد تخل طبعاً بعملية فهم النص.

الوضع النموذجي للمفسر، هو أن يصل إلى فهم يقيني موثوق لمراد المتكلم الجدي. لكن هذا اليقين لا يتأتى في كل الأحوال، بل في حالة وضوح دلالة النص على المراد فقط، وهي حالة تسمى اصطلاحاً بـ«النص». ففي النص الديني يتوافر المفسر على فهم موضوعي مطابق للواقع. أما في غير «النص»، الذي يصطلح عليه بـ«الظاهر»، فرغم أن المفسر لا يتيقن من أن ما توصل إليه من معنى هو المعنى النهائي الحاسم للنص، لا يمكن -تحت مبرر عدم اليقين- تجريد التفسير عن الموضوعية والقيمة. فعدم الاطمئنان، وصعوبة الفهم للواقع أو لمراد المتكلم، لا يعني عدم وجود معيار لفحص صحة التفسير من سقمه. ففي تفسير النص، لا سيما النص الديني، نطمح إلى بلوغ درجة التعويل والحجية. وإنما يصح التعويل على التفسير واعتباره حجة وذا قيمة إذا جاء وفق منهج تراعى فيه القواعد والأصول العقلانية للتجاوز.

الفاصل الزمني بين عصر المفسر وزمن صدور النص لا يمنع المفسر من القبض على المعنى المقصود، والمراد الجدي للنصوص الدينية. فالفهم الموضوعي للنص ممكن رغم الفاصل الزمني والمكاني بين المؤلف والمفسر، ذلك أن تغيرات اللغة على مر العصور ليست بالنحو الذي يخلق لفهم النص عراقيل حادة، ويجعل الظهور اللفظي للكلام -الذي يتبدى للمفسر- على تضاد مع المعنى الذي رمى إليه المؤلف.

ينبغي أن يتركز هم المفسر على وعي رسالة النص وإدراكها. ففهم النص عملية مدارها النص والمؤلف (أصالة النص والمؤلف)، والمفسر يسعى لمعرفة مراد المؤلف عن طريق دلالة النص. من هنا، فإن أي إشراك لذهنية المفسر في تحديد محتوى الرسالة مرفوض تماماً. فقبليات المفسر وأحكامه

المسبقة تُشوّش عملية الفهم وتلوّثها، وتجعلها «تفسيراً بالرأي». وهكذا فأى تنظير لعملية التفسير، والذي يقضي إلى «أصالة المفسر»، ويشير إلى إسهام ذهنيته وقبلياته في عملية الفهم، يتعارض بشدة مع الأسلوب المقبول الدارج للتفسير. فالمفسر، بناء على الأسلوب التقليدي، منفعل حيال النص، ولا دور له إلا تلقي الرسالة من دون أي تصرف أو مساهمة في تشكيلها وصياغتها. وإذا أراد أن يتعامل بشكل فاعل في تحديد مضامين الرسالة يكون قد انحرف عن المنهج الدارج المقبول للفهم، وسلك سبيلاً غير مبرر، وفسر النصوص برأيه.

تعارض القراءة التقليدية للنص «النسبية التفسيرية» أشد المعارضة. والمراد بالنسبية التفسيرية الافتقار إلى معيار لتمييز الفهم الصائب من الخاطئ، فلا يمكن تحديد الفهم السليم من السقيم، فيغدو كل فهم للنص، أو الفهم المتنوعة المتفاوتة على الأقل، مسوّغة ومقبولة، وما من فهم يتسم بالموضوعية دون غيره. إن المنهج المتعارف عليه في فهم النص، يرفض وضع تفاسير كيفما اتفق، كما أن النص ذاته لا يتقبل أي تفسير مهما كان. وللمثال ينبغي الالتفات في باب النصوص الدينية إلى أن «النص» لا يفيد إلا تفسيراً وفهماً واحداً، أما «الظاهر» فهو إلى جانب تقبله لاحتمالات تفسيرية متعددة، إلا أن هذه الاحتمالات لا تخرج عن دائرة محدودة جداً. فالظاهر هو أيضاً لا يتقبل التفاسير المغلقة غير المعقولة. وقد تبرز إلى السطح تباينات معينة في فهم بعض الظواهر. ولهذا التباينات مساحتها الصغيرة التي يحددها النص، لا ذهنية المفسر. بعبارة أخرى: حينما يطرأ الاختلاف في تفسير النص، تبقى الأصالة للنص والمؤلف في التفسير، ولا يتاح المجال لأصالة المفسر بأي حال من الأحوال.

الشروط التي يجب توافرها في المفسر:

التفسير بوصفه علماً تتوقف ممارسته على شروط كثيرة، لا يمكن بدونها أن ينجح البحث في القرآن، ويوفق المفسر في مهمته، ويمكن أن نلخص تلك الشروط في الأمور الأربعة التالية:

يجب على المفسر أن يدرس القرآن ويفسره بذهنية إسلامية، أي ضمن الإطار الإسلامي للتفكير، فيقيم بحوثه دائماً على أساس أن القرآن كتاب إلهي، أنزل للهداية وبناء الإنسانية بأفضل طريقة ممكنة، ولا يخضع للعوامل والظروف والمؤثرات التي يخضع لها النتاج البشري في مختلف حقول

المعرفة الإنسانية، فإن هذا الأساس هو الأساس الوحيد لإمكان فهم القرآن وتفسير ظواهره بطريقة صحيحة.

وأما حين يستعمل المفسر، في دراسة القرآن، نفس المقاييس التي يدرس في ضوئها أي كتاب دعوي آخر، أو أي نتاج بشري، فهو يقع نتيجة لذلك في أخطاء كبيرة واستنتاجات خاطئة، كما يتفق ذلك لبحوث المستشرقين الذين يدرسون القرآن في ضوء نفس المقاييس التي يدرسون بها أي ظاهرة من ظواهر المجتمع التي تنشأ فيه، وترتبط بمؤثراته وعوامله وتكيف بموجبها.

وهذا الشرط تفرضه طبيعة الموقف العلمي، لأن المفهوم الذي يكونه المفسر عن القرآن ككل يشكل القاعدة الأساسية لفهم تفصيلاته، ودرس مختلف جوانبه. فلا بد أن يبنى التفسير على قاعدة سليمة ومفهوم صحيح عن القرآن، يتفق مع الإطار الإسلامي للتفكير، لكي يتجه اتجاهًا صحيحًا في الشرح والتحليل. وأما إذا أقيم التفسير على أساس تقييم خاطئ للقرآن، ومفهوم غير صحيح عنه، فسوف ينعكس انحراف القاعدة على التفصيلات، ويفرض على اتجاه البحث انحرافًا في التحليل والاستنتاج.

وفيما يلي بعض الأمثلة التي يتجلى فيها مدى الفرق في الاتجاه بين دراسة القرآن بوصفه كتاباً إلهياً للهداية، ودراسته بوصفه ظاهرة في مجتمع تتأثر به وتتفاعل مع عوامله ومؤثراته، وكيف تنعكس القاعدة التي يقام على أساسها التفسير في التفصيلات وطريقة التحليل والاستنتاج؟

ففي إقرار القرآن لعدد من الأعراف وألوان من السلوك التي كانت سائدة بين العرب قبل بزوغ نور الرسالة الجديدة، قد يخيل لمن ينطلق من قاعدة خاطئة، ويحاول أن يفسر القرآن بمقاييس غيره من منتجات الأرض أن ذلك الإقرار يعبر عن تأثر القرآن بالمجتمع الذي وُجد فيه. ولكن هذا التفسير لا معنى له حين ننطلق من القاعدة الصحيحة، ونفهم القرآن الكريم بوصفه كتاباً إلهياً للهداية وبناء الإنسانية، بالصورة التي تعيد إليها فطرتها النقية، وتوجهها نحو أهدافها الحقيقية الكبرى.

بل نستطيع على أساس هذه القاعدة الصحيحة أن نفهم ذلك الإقرار من القرآن فهماً صحيحاً، إذ ليس من الضروري لكتاب هداية من هذا القبيل أن يشجب كل الوضع الذي كانت الإنسانية عليه قبله، لأن الإنسانية مهما تفسد وتنحرف عن طريق الفطرة والأهداف الحقيقية

الكبرى فهي لا تفسد كلها، بل تبقى في العادة جوانب صالحة في حياة الإنسانية، تمثل فطرة الإنسان أو تجاربه الخيرة. فمن الطبيعي للقرآن أن يقر بعض الجوانب، ويشجب أكثر الجوانب في عملية التغيير العظيم التي مارسها، وحتى هذا الذي أقره وضعه في إطاره الخاص وربطه بأصوله وقطع صلته بالجاهلية وجذورها.

وفي تدرج القرآن الكريم في التشريع، قد يخيل لمن ينطلق من القاعدة الخاطئة التي تقول ببشرية القرآن أن القرآن قد داهن المجتمع وجامله، وأنه كان ينتظر الفرص السانحة ليزيد من الضوابط والقيود. ولكن هذا التفسير لا معنى له حين نطلق من القاعدة الصحيحة، ونفهم القرآن بوصفه كتاباً إلهياً للهداية. فالتدرج في عملية الإصلاح ترتبط بطبيعة عملية البناء التي يمارسها القرآن، لأن القرآن لم ينزل ليكون كتاباً علمياً يدرسه العلماء، وإنما نزل لتغيير الإنسانية وبنائها من جديد على أفضل الأسس، وعملية التغيير تتطلب التدرج.

وفي القرآن الكريم نجد كثيراً من التشريعات والمفاهيم الحضارية التي كانت متبناة من قبل الشرائع السماوية الأخرى، كاليهودية والنصرانية. وقد يخيل لمن يدرس القرآن على أساس هذه القاعدة الخاطئة بأن القرآن قد تأثر وانفعل في ذلك بهذه الأديان، فانعكس هذا الانفعال من ثم على القرآن نفسه.

ولكن الواقع -وعلى أساس المفهوم الصحيح- إن القرآن يمثل الإسلام الذي هو امتداد لرسالات السماء وخاتمها، ومن الطبيعي أن تشتمل الرسالة الخاتمة على الكثير مما احتوته الرسالات السماوية السابقة، وتنسج الجوانب التي لا تتلاءم مع التطورات النفسية والفكرية والاجتماعية للمرحلة التي وصل إليها الإنسان بشكل عام، لأن مصدر الرسالات هذه كلها واحد، وهو الله سبحانه. خصوصاً إذا أخذنا بنظر الاعتبار إيمان الإسلام بهذه الوحدة في مصدر الرسالات وتأكيده إياها.

وبعد سلامة القاعدة الأساسية في فهم القرآن وتقييمه، يجب أن يتوفر في المفسر، مستوى رفيع من الاطلاع على اللغة العربية ونظامها، لأن القرآن جاء وفق هذا النظام، فإذا لم تكن لدينا صورة عن النظام العام للغة العربية، لا نستطيع أن نستوعب معاني القرآن، فيحتاج المفسر إلى الاطلاع على علم النحو والصرف والمعاني والبيان، وغيرها من العلوم العربية. والقدر اللازم لتوفر من هذا الشرط يختلف باختلاف الجوانب التي يريد المفسر معالجتها من القرآن الكريم، فحين

يدرس فقه القرآن مثلاً، لا يحتاج التعمق في أسرار اللغة العربية بالدرجة التي يحتاجها المفسر إذا أراد أن يدرس الفن القصصي في القرآن أو المجاز في القرآن مثلاً.

ولابد للمفسر أن يحاول إلى أكبر درجة ممكنة الاندماج كلياً في القرآن عند تفسيره، ونقصد بالاندماج أن يدرس النص القرآني ويستوحى معناه دون تقييد مسبق باتجاه معين غير مستوحى من القرآن نفسه، كما يصنع كثير من أصحاب المذاهب الذين يحاولون في تفسيرهم إخضاع النص القرآني لعقائدهم، فلا يدرسون النص ليكتشفوا اتجاهه، بل يفرضون عليه اتجاههم المذهبي، ويحاولون فهمه دائماً ضمن إطارهم العقائدي الخاص. وهذا ليس تفسيراً، وإنما هو محاولة توجيه للمذهب، وتوفيق بينه وبين النص القرآني. ولهذا كان من أهم الشروط في المفسر أن يكون على درجة من التحرر الفكري تتيح له الاندماج بالقرآن، وجعله قاعدة لتكوين أي إطار مذهبي، بدلاً من جعل الاتجاه المذهبي المحدد قاعدة لفهم القرآن.

وأخيراً لابد للمفسر من منهج عام للتفسير، يحدد فيه عن اجتهاد علمي طريقته في التفسير، ووسائل الإثبات التي يستعملها، ومدى اعتماده على ظهور اللفظ وعلى نصوص السنة، وعلى أخبار الأحاد، وعلى القرائن العقلية في تفسير النص القرآني، لأن في كل واحد من هذه الأمور خلافاً علمياً، ووجهات نظر عديدة. فلا يمكن ممارسة التفسير دون أن تدرس تلك الخلافات درساً دقيقاً، والخروج من هذه الدراسة بوجهات نظر معينة، تؤلف المنهج العام للمفسر، الذي يسير عليه تفسيره. ولما كانت تلك الخلافات تتصل بجوانب من الأصول والكلام والرجال وغيرها، كان لزاماً على المفسر لدى وضعه للمنهج، ودراسته لتلك الخلافات، أن يكون ملماً إماماً كافياً بتلك العلوم.¹

ونخلص في هذا الفصل ان مصادر سروش المعرفة متنوعة تنوع مشاربه المعرفة، فهو عرفاني تجلى ذلك بتبنيه الرؤية الكونية العرفانية، كما أراد العقلانية بمحاولته عقلنة التجربة العرفانية واعطاءها صبغة عقلانية عن طريق تفسيرها تفسير ابستمولوجي معتمدا في ذلك بمقدماته المعرفية والتي ماهي الا مقدمات كانت، وحاول اسقاط تلك المقدمات المعرفية على تفسير الظاهرة الدينية بالمنهج النفسي والمتمثل بالتجربة الدينية من خلال فهم النص الديني فحاول تناول النص القرآني

¹ - بحوث قرآنية للسيد محمد باقر الصدر، منشورة ضمن كتاب علوم القرآن للسيد محمد باقر الحكيم، مجمع الفكر الإسلامي، قم، الطبعة الثالثة، 1417هـ، ص 216 - 246.

الذي يعتبره منتج التجربة التي قام بها النبي مع المتعالين فأنتج هذا اللقاء نص ، تم تدوينه ، فالنص يعبر عن تجربة النبي ، وبعبارة أخرى هو قراءة النبي لتجربته أنتجها نصاً وهو يعبر عن مكان الرسول اتجاه الكون واتجاه المطلق وبعد الوقوف على هذه المناهج أدركنا أنّ التجربة الدينية تجربة يصعب فهمها وتقييمها لتدخل عنصر الذاتية وهو أكبر عائق لفهمها ، كما أن عنصر التجربة مع الوقت يتدخل فيه عنصر آخر هو وعي المُجرب .

وإن كانت لأقواله وأراءه جدور نجدتها في التراث الإسلامي ، كما نجدته متأثراً كثير بآراء محمد إقبال في المعرفة وجلال الدين الرومي في العرفان وجون هيك في التعددية الدينية ، إلا أنه يحاكي تجربة الغرب مع المقدس ، حيث أدركت النخب الغربية بعدم استطاعتها التخلص من المنظومة الدينية ، حاولت خلق منهج تستطيع ترويض المقدس من خلاله و جعله يتماشى مع المنظومة الحياتية الغربية التي خلعت عباءة القيم الدينية واستقلالات بتدبير شؤونها عن كل منظومة لا تعتبر الانسان مركز كل القرارات

وبالرغم من الأخطاء التي قام به النظام الايراني التي تحكمه حكومة قروسطية بالمفهوم المعاصر للحكم ، فإنّها تعتبر دولة ديمقراطية جاءت عن طريق التفويض الشعبي الحر ، ومن ثمة فهي دولة حديثة ، تحكمها قوانينها التي تحترم المبادئ التي تأسست عليها وللدفاع على تلك القوانين فهي تستعمل وسائلها المتفق عليها بين المنظومة الحاكمة والحكومين ومن يحاول ان يهدد مؤسساتها التي تركز عليها ، فلها الحق ان تمارس عليه الحجر و التضيق ، وتجربة الغرب مع الارهاب واطلاق على كل معادي له تلك التسمية ضدّ من يهدد مصالحها أكبر مثال على ان الديمقراطية والليبرالية الغربية لا تمارس من دون ضوابط و وسائل احترازية ضد من يهدد نظامها .

ولكن يبقى الرجل مفكر ساهم كثيرا في الحياة السياسية والعلمية في بلاده ، كان ضمن الصفوف الاولى ابان الثورة الايرانية ضد الاستبداد والطغيان وساهم في ارساء دعائم المنظومة التعليمية ، حيث اسندت له اصلاح التعليم الجامعي في ايران ما بعد الثورة ، وقد كان مخلصا لمبادئه التي ناضل من أجلها وهي الحرية وإن كنا نرى تأثيرها الكبير بالرؤية الغربية او البراديغم الغربي ، ولكن هذا لا ينقص من كون عبد كريم سروش مفكر كبير وجريء ، عبر عن آرائه بكل مسؤولية متحديا النظام الايراني بكل مؤسساته .

خاتمة:

من خلال بحثنا المعنون بـ "القراءات المعاصرة للدين، واختيارنا إرداف القراءة بنموذج يكون بمثابة العينة التي ندرس من خلالها كيفية تلقي الدين كنص تتمحور حوله عملية التجديد والمعاصرة، توصلنا إلى جملة من النتائج نعرضها كالتالي:

- توصلنا إلى الاختلاف الكبير حول مفهوم الدين، إن على المستوى الإسلامي أو الغربي، وإن كان على المستوى الغربي الاختلاف أكثر شدة.

- أصالة الدين الإسلامي وتمييزه عن المنظومة الدينية الغربية واضح، إن كان على مستوى الألفاظ حيث بيّننا من خلال الحفر في مفهوم الدين وما يتصل باللفظة، أنّها كانت دارجة ومستعملة في الوسط العربي وهذا بخلاف قول بعض المستشرقين؛ والذي حاولوا اثبات نظرية استراد المفاهيم العربية من روافد غير عريية، وهذا من خلال لفظة الدين، فعندما يتم تناقل معلومة على أنّه مُعطى وتبني عليه نظريات تؤسس للمنظومة فكرية؛ هي في الأساس بُنية على معطيات خاطئة، فهذا يؤدي إلى تبني منظومة غير سليمة، وهذا هو الخطأ الذي وقعت فيه الكثير من القراءات المعاصرة على مستوى المفاهيم.

- توصلنا إلى أنّ طبيعة الخلاف بين المنظومة الإسلامية وغيرها من المنظومات الدينية والايديولوجية مختلف، فمسار تشكل الكتاب المقدس والقرآن مختلف كلياً، بينما ترجع لفظة قرآن للمفهوم القراءة وكل ما يتعلق بها من الجمع، يرجع الكتاب المقدس للنص وهو نسيج، وهذا راجع للإشكال الذي يعاني منه أتباع الكتاب المقدس، وهو عدم اتفاقهم على نص موحد بينهم "اشكالية الأسفار المنحولة أو أبوكريفا أكبر دليل"، وهذا عكس أتباع القرآن، فإنّهم متفقون في النص رغم بعض الأصوات الشاذة والتي لا تطعن في النص الحالي ولكن تدعي نقصانه، ويبقى الخلاف الشيعي السني حول مفهوم كلام الله ومراده من كلامه، أي خلافهم في فهم مراد الله من الكلام وطبيعته.

- كما استخلصنا أنّ القراءات المعاصرة للدين هي قراءة تستهدف استنطاق النص المقدس، بطروق ومناهج معاصرة وهي آخر ما توصل إليها العقل الغربي في قراءته للظواهر الإنسانية

فبعدما توصل الى فصل المنظومة الدينية وعدم اعتبارها مصدر المعرفة الأساسي، حيث كانت بداية نهضة الغرب تكمن باتباع مناهج جاءت نتيجة التطور المعرفي الذي عرفه الانسان، وبعبارة أخرى فالقراءات يقصد بها في العصر الراهن هي تلك التفسيرات التي تستند على مناهج المستعملة في ميدان العلوم الانسانية .

- الاختلاف في المفاهيم بين المنظومتين الاسلامية والغربية يخضع للاختلاف في مسار نشأة وتطور الجهاز المفاهيمي لكيلا المنظومتين، حيث لعب الواقع الاجتماعي والسياسي والتاريخي دور كبير في تكوینها، وهذا ما يجعل اسقاطات بعض المفكرين للمفاهيم الغربية على المنظومة الاسلامية، منهج غير علمي هذا من جهة ومن جهة أخرى، المنهج المعاصر يدعو لفهم الظاهرة حتى نستطيع الامام بكل أبعادها ومن ثمة الخروج بقراءة تفسيرية، تهدف لتحكم في الظاهرة والتنبيي بكل ما يحيط بها والعكس سيؤدي الى سوء فهم الظاهرة وعدم التحكم فيها .

-الاختلاف في سبب ظهور القراءات المعاصرة، فإذا كان سبب ظهورها في الغرب يرجع الى استبداد المنظومة الحاكمة؛ و التي كانت تستمد مرجعياتها من المنظومة الدينية " الكنسية". حيث قامت باضطهاد العلماء والمفكرين في الغرب . فالصراع بين العلم والدين هو ساحة المعركة بين رجال الدين والعلماء ، فقد اتجه العلماء للضرب بمصداقية رجال الدين بالتوجه لضرب سلاحهم الذي يعتمدون عليه وهو الكتاب المقدس، فظهرت حركة نقد الكتاب المقدس، بخلاف حركة القراءات المعاصرة والتي كانت البذرة الأولى لها نتيجة التخلف عن الركب الحضاري الذي كانت الامة المسلمة رائدة فيه قبل الاستعمار، فالالاتجاه نحو النص الديني هو من أجل الاحياء، وكان الاعتماد على المناهج الغربية والتي جاءت لضرب مصداقية الكتاب المقدس كوسيلة للضرب الكنيسة، وهذا إمّ عن جهل للمسار تكونها أو عن علم، المهم فمعظم من تبني البراديغم الغربي في الاحياء، قد استعمل وسيلة التي استعملها أعداء الكنيسة ، وان كانت تصلح للكتاب المقدس، لأنها كانت نتيجة طبيعية للمسار الذي اتخذه الغرب من أجل نهضته و إن أدت إلى إقصاء المنظومة الدينية عن مسرح الحياة، وأصبحت جزء من منظومة تتحكم فيها مفاهيم وقيم لا تتوافق

بالضرورة مع المنظومة الدينية الغربية بل تخضع لمنهج ايديولوجي في الغالب و هذا من خلال
حفرنا في الخلفية التاريخية للنشأة القراءات وامتدادها في العالم الاسلامي .

- إن أهم القراءات التي ظهرت في المحيط العربي هي: قراءات تتبنى القراءة البشرية للنص. تهتم
بالقارئ على حساب المؤلف والنص، وفق نظرية تزعم أن النص تابع للقارئ، فهو من يعيد إحيائه
وكلما كان القارئ واسع المعرفة، كلما كانت القراءة منتجة، فالقراءة تختلف باختلاف المحتوى
المعرفي.

- أهمية الاعتقاد بالمصدرية المتعالية للعمل أو الموضوع وتأثيرها على الفهم، مهما كانت
الوسيلة المستعملة في الفهم حيث لا توجد قراءة بريئة، لأنها دائما تكون مسبقة بقبليات وهذه
الأخيرة هي من تحدد القراءة، و قد تؤدي الى تشويه الموضوع المراد قراءته من اجل اثبات الخلفية
الفكرية التي يؤمن بها القارئ وهذا بغض النظر عن مضمونها و هذا لخلق الانسجام بين الفكرة
والموضوع قد يلجئ لتغيير أحد طرفي المعادلة إما الفكرة أو الموضوع، فإذا كان الموضوع ينتمي
لسلطة متعالية والقارئ مقتنع من ذلك فيلجئ لتغيير فكرته، أم اذا كان القارئ لا يعتقد بالمصدرية
المتعالية للموضوع فقد يلجئ لتغيير بنية الموضوع لتنسجم مع فكرته .

كما أن القراءة ومستوياتها تحدها الوظيفة المرجوة من القراءة فلو قمنا بإسقاط هذا
التصور على قراءة النص المقدس، فإن غاية المتدين تتدخل بوعي أو بغير وعي في استخلاص
الفهم المراد من النص ونلاحظ أن المتدين الحقيقي لو كان مراده هو التقرب من المتعالي عن الزمان
والمكان وفهم المراد وخاصة عندما يعتقد بمصدرية المتعالية للنص تختلف عن غير المتدين والذي لا
يعترف بالمصدرية المتعالية للنص، حتى ولو استعملنا نفس الوسائل لقراءة النص فالخلفية الذهنية
كما أسلفنا تلعب دور مهم في تحديد الفهم من الموضوع، وهنا نتوقف عند من يرفض استعمال
الوسائل بحجة، بأنها منتوج لا ينتمي للموضوع من حيث تبعيتها للظروف تكون الموضوع، ونقول
اذا كانت الوسيلة محايدة وصالحة للاستعمال مع الموضوع وتستطيع أن تثمر فهم أعمق فلا بأس
بها، لأن أهم ركيزة تنبني عليها المعرفة كما رأينا هي تحديد الخلفية التي نتناول منها الموضوع، ثم
تأتي الاختيار الأحسن للوسيلة التي تنسجم مع الموضوع .

- تنوع المشهد الثقافي والفكري في الجمهورية الاسلامية وتداعياته على السياسة الايرانية ودور الحوزة في تكوين النخبة الحاكمة في الايراني.

- سروش واحد من الكتاب غزيري الإنتاج في إيران، وميزة سروش أنه مفكر تكونت ثقافته ومنهجيته في البحث من أبعاد علمية متعددة فهو صاحب اختصاص في الصيدلة والكيمياء وهو متابع لأحدث الدراسات الغربية في التاريخ وفلسفة العلوم وعلم المعرفة (الإبستمولوجيا). وهو إضافة إلى ذلك ناشط ثقافي وسياسي ومتبحر في علم الكلام والتفسير وأصول الفقه ومتذوق لأدبيات العرفان "التصوف"، تأسست قراءته للدين ضمن مشروع الفكري الداعي الى علم الكلام الجديد كبديل عن المنظومة الفكرية القديمة والتي تخضع في رأيه لسياقات تجاوزها الزمن نتيجة التطور المعرفي الهائل أو ما اصطلح بتسميته بالحدثة ومشعره الفكري جاء ضمن الحركية الفكرية التي ميزت الفكر الإيراني لما بعد الثورة أو ما يسمى إسلام ما بعد الخمينية بل وشكلت ردة حقيقية كرسست تراجع قيم الحرية، نتيجة التسييس المفرط للإسلام والهيمنة على المجال الديني، وأصبح الكثير من المثقفين على وعي أن النظام الحاكم لا يعدو أن يكون إعادة إنتاج لسلطة الشاه. أدى ذلك إلى ظهور البراديعم النقدي وانتقال تدريجي من سلطة التراث إلى سؤال الحدثة عبر نقاشات معمقة حول أسس المعرفة الدينية. فجاءت نظرياته ساعية إلى إبراز خاصية التحول والتغير التي تميز المعرفة البشرية ومن ضمنها المعرفة الدينية. فهو يسعى من خلال نظرياته تقديم "مشروع نظرية تفسيرية (هرمنيوطيقية) معرفية (إبستمولوجية)".

سروش من أتباع المذهب العرفاني أو الصوفي، وهذا من نلمسه من استشهاده الكثير بالمرورث الصوفي الاسلامي، خاصة جلال الدين الرومي وتبني الرؤية الكونية الشمولية وهي رؤية يتصف بها التيار العرفاني ولكن سروش بخلاف ما عهدناه من كون التيارات العرفانية مستقلة عن الدنيا نلاحظ أنه يشارك بفاعلية كبيرة في الحياة الاجتماعية والثقافية والسياسية لبلاده، بل يعتبر من أهم الفاعلين السياسيين وأهم المعارضين و المعادين للمنظومة الدينية الايرانية التي يتحكم فيها الآيات ومراجع الدينية خريجي الحوزة العلمية، الذين يتحكمون في النظام السياسي الايراني و.

من أهم منتقديه ان على مستوى السياسي او الثقافي فهو يدعو للليبرالية المعرفية والسياسية وهو يدافع عن هذا الاختيار عبر طرح الكثير من المقالات والكتابات والملتقيات والمحاضرات لقد كان سروش من رواد الذين قادوا الثورة ضد الشاه وكان من بين أهم قادتها ومنظمها مع شريعاني و الخميني وتبوء منصب مهم في مجال الثورة الثقافية وهذا لتصحيح المناهج الجمهورية الاسلامية و يعتبر من أهم الشخصيات الايرانية التي كثر الجدل حولها سواء على المستوى السياسي أو الفكري، و اعتبر من دعاة اعادة النظر في المنظومة المعرفية الدينية الشيعية و كما يدعوا الى اطلاق حريات وخاصة حرية الفكر والقراءة الدينية وعدم اقتصرها على رجال الدين .

- من خلال كتاباته وأراءه لمسنا تأثره بالفكر الكانطي وما نظريته في التفريق بين الدين والمعرفة تتقاطع كثيرا مع طروحات كانط في المعرفة ان لم نقل أنّها تتطابق معه .

كان هدف سروش من تعرضه للدين هو نقد الفهم السائد لذا رجال الدين المحافظين الإيرانيين المتحكمين في زمام نظام الحكم في ايران والمضيقين على الفكر الليبرالي والمنادون بضرورة التفتح على المعارف الغربية والأخذ منها ،بدعوة انتهاء عهد الفكر الاسطوري و أنّ المعارف الغربية آخر ما وصل اليه العقل العلمي المستند على حقائق ومنهج يحترم العقل وينبذ الخرافة .

سروش لا ينفي الوجود الحقيقة الدينية ولا صراط مستقيم واحد بل هناك صراطات مستقيمة عديدة ويمكن إجازتها في مقولة " الطرائق إلى الخالق بعدد معارف الخلائق" .

- م سروش تفسير للتجربة النبوية على أنّها تجربة خاصة بالني ،وتكمن الخصوصية بأنّ النبي حصل له وعي بتلك التجربة .

- فالنص القرآني عند سروش هي مرآة عاكسة للوعي في مجال الخبرة الدينية .

- كان النبي -صلى الله عليه وسلم - بالنسبة له إنسان، صاغ تجربته مع المتعالي

- أن المعرفة مهما كانت مصدرها ،هي معرفة متغيرة وغير ثابتة وما المعرفة الكلاسيكية الا

معرفة كانت صالحة في ذلك الزمان وماهي إلا شواهد على عصر ولى والآن نحن في عصر

العلم والمعرفة الحديثة المبنية على براديغم جديد مختلف كلياً عن الماضي وهو افضل منه

.....

- القراءات المعاصرة هي قراءات متشعبة بالبراديجم الغربي اتجاه المنظومة الدينية ومصادرها ومعظمهم يماثل بين المنطوتين الدينية الغربية والاسلامية، فان كانت الاحداث التي يشهدها العالم الاسلامي من اضطهاد واستبداد لحرية الفكر سواء من الأنظمة العلمانية او الأنظمة الدينية، فلا ب اتمام المباديء في سوء تسير شؤون الادارة، كما وان السلاح الذي استعله مفكروا الغرب للخروج من عتق الاستبداد الذي مارسته الهيئات والمؤسسات الدينية، ترجع لطبيعة نص الكتاب المقدس الذي يحوي على معارف تتصادم مع بعض الحقائق العلمية، فالمنهج التأويلي قد يخدم الكتاب المقدس، وكذا محاولة التفريق بين الهام الكلمة وكاتبها تخدم النص المقدس حتى يبرروا بعض التناقضات في أقوال الرسل حول يسوع... إلخ .

-سروش حاول الجمع بين العرفان "نظام المعرفي التقليدي" وفلسفة الدين من منتجات "الفلسفة الحديثة" والتي تحارب الخرافة والاسطورة وتحاول البحث عن المعقولة في النصوص الدينية وتفسير النص كنتاج لتجربة شخصية يوقع صاحبها في كون كلام الله منتج بشري، تدخلت فيه شخصية الرسول هذا يناقض صريح اعتقاد المسلمين وهذا ما يؤدي الى تقليب العامة على المفكر ومن ثمة أرى أنّها تخدم الانظمة الاستبدادية وتعطي المبرر لاضطهاد أعلام الفكر والمعرفة، بحجة الفاع عن المقدسات الدينية، فهي حتى وان مارست الاستبداد، فهي لا تحدش معتقدات العوام .

- وتبقى معظم القراءات تحدا من العلمية لكونها تبقى ضمن التفسير التأويلي للنص وهو مشبع بالذاتية وبالتالي فهي لا تلزم الا من يصدقها ويعتقد بها ولا تلزم أحد و الرد عليها يكون بالبحث وانتاج معرفة أصيلة تهدف لترقية مستوى المتعلمين بتسليخهم بأدوات النقد العقلاني المبني على ضوابط وقواعد البحث العلمي من خلال الندوات و التكوين المستمر للأساتذة والطلبة على حد سواء خاصة طلبة الدراسات العليا.

- إبعاد المنظومة المعرفية الدينية عن السياسية وعلى السياسي المتدين ان يحاول الولوج للعالم السياسة بالأدوات المتعارف عليها سياسيا في العصر الحاضر، تقي استغلال المنظومة الدينية و الزج بها في سجالات لا تخدم المنظومة ومصادرها، هو احسن حل، فالحرية لها ضوابط ومن اهمها احترام المبادئ التي تقوم عليها معتقدات البشر وعدم العبث بها في قراءات غير مسؤولة .

- النتيجة المهمة التي خرجنا بها هنا كون النص الديني لا يمثل كل الدين بل هو أحد المصادر التي يستقى منها المتدين دينه، وتبقى الصراعات التي تقوم بين المفكرين في الغالب تهدف للدفاع عن ايدولوجيا تخدم مصالح تيار، وان حصل تجاوز أو استبداد من مؤسسات التي تتبنى المرجعية الدينية لتسير شؤونها، فيجب الرجوع للمنابع والمصادر الأساسية للدين لبيان فساد أمرها .

- ومن أهم مزية أثارها اشكالات القراءات المعاصرة هي تسليطها الضوء على الموروث الديني وكذا اتساع الاهتمام به سواء المدافعون عنه وعن المفاهيم التي توارثها من علماء السلف أو بالمفاهيم التي تأثرت بالبراديغم الغربي، وهذا بحد ذاته مكسب، بحيث جعل الموروث الديني بكل مكوناته موضوع قراءة، وفي الظرف التي تشهده أمتنا من خلافات على مستوى الفهم والمنهج وانتقال هذا الخلاف إلى التقاتل ما بين الطوائف إن على مستوى الطائفة الواحدة، كما تشهده ليبيا أو على مستوى الطوائف كما في العراق وسوريا والتي نلاحظ فيها، إدخال العامل العقدي كمحور لصراع، وكأنه هو العامل الرئيسي، مع أن العامل الرئيسي للصراع هو عامل المصالح، وكثير من العامة قد خدع وغرر به

الدينية والتوسل بأليات ملائمة للنص الديني الاسلامي، سيفتح آفاق لفهم أكثر لمراد الله وكذا فالقرآن معظمه جاء مخاطبا لأهل الكتاب ونستنتج

جاء لخطاب المخالفين أكثر من مخاطبة المؤمنين به .

- بحث

مع المقدس الذي استبد باسمه، فقاموا بإلغائه أو تبسيطه ولجعله مجرد تجربة نفسية يقوم بها الفرد مع أنها تشهد الشواهد التاريخية أن التجارب الدينية كانت تجارب واعية غيرت مجرى تاريخ الانسانية، عوض البحث عن حلول لا تلغي واجب الوجود ومحاولة معالجة الأمر على مستوى ميثاق يحترم الفكر الذي يحترم الحقيقة وينشدها بطرق علمية معيار التي تتوافق و فطرة الانسان .

في الأخير نحن أمة عالية في كل ، حتى المعرفة وإشكالاتها من غيرنا

صيغت لحل مشاكل أصحابها واستراد حلول لحل مشاكلنا، هو أسلوب غير علمي ولكن تبقى

معرفة خاصة بنا ونحن بإنتاج المعرفة تكون تخدم واقعنا

، ونتمنى تشجيع الطلبة للخوض في مثل هذه المواضيع والتسلح بالعلوم العقلية

.....
التي اثبتت مصداقيتها، لتفتتت والحفر في موروثنا وتصحيح المفاهيم والعمل على تطوير منظومتنا

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين

و الصلاة والسلام على نبينا محمد صلى الله عليه وسلم وعلى آله وصحبه تسليماً كثيراً.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

فهرس الآيات القرآنية

الصفحة	رقمها	طرف الآية	السورة
24	4	﴿مَالِكِ يَوْمَ الدِّينِ.....﴾	الفاتحة
74	102	﴿وَاتَّبِعُوا مَا تَتْلُو الشَّيَاطِينُ عَلَىٰ مُلْكٍ سُلَيْمَانَ وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَانُ وَلَكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ وَمَا أُنزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَارُوتَ وَمَارُوتَ.....﴾	البقرة
74	252	﴿تِلْكَ آيَاتُ اللَّهِ تَتْلُوهَا عَلَيْكَ بِالْحَقِّ وَإِنَّكَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ.....﴾	
74	121	﴿الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَتْلُونَهُ حَقَّ تِلَاوَتِهِ أُولَئِكَ يُؤْمِنُونَ بِهِ وَمَنْ يَكْفُرْ بِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ.....﴾	
256	259	﴿وَكَأَلَدِي مَرًّا عَلَىٰ قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَىٰ عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّىٰ يُحْيِي هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِائَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ قَالَ كَمْ لَبِثْتَ قَالَ لَبِثْتُ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالَ بَلْ لَبِثْتَ مِائَةَ عَامٍ.....﴾	
56	30	﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ.....﴾	
56	87 تَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيْنَاتِ وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ.....	
200	189	يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهْلِةِ	
56	253	تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ مِنْهُمْ مَنْ كَلَّمَ اللَّهُ وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَاتٍ	
200	217	يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ	
24	83	﴿أَفَعَبِّرَ دِينَ اللَّهِ يَتَّبِعُونَ وَلَهُ أَسْلَمَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَإِلَيْهِ يُرْجَعُونَ﴾	آل عمران
35	20	﴿فَإِنْ حَاجُّوكَ فَقُلْ أَسْلَمْتُ وَجْهِيَ لِلَّهِ وَمَنِ اتَّبَعَنِ وَقُلْ لِلَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَالْأُمِّيِّينَ أَأَسْلَمْتُمْ فَإِنْ أَسْلَمُوا فَقَدِ اهْتَدَوْا وَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ﴾	

36	75	﴿وَمَنْ أَهْلَ الْكِتَابِ مَنْ إِِنْ تَأْمَنَهُ بَقِنطَارٍ يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ وَمِنْهُمْ مَنْ إِِنْ تَأْمَنَهُ بَدِينَارٍ لَا يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ إِلَّا مَا دُمْتَ عَلَيْهِ قَائِمًا ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا لَيْسَ عَلَيْنَا فِي الْأُمِينِ سَبِيلٌ وَيَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾	
64	19	﴿مَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ ۗ وَمَنْ يَكْفُرْ بِآيَاتِ اللَّهِ فَإِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ﴾	
76	167	﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ قَدْ ضَلُّوا ضَلَالًا بَعِيدًا﴾	النساء
56	110	﴿إِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ ادْكُرْ نِعْمَتِي عَلَيْكَ وَعَلَىٰ وَالِدَتِكَ إِذْ أَيَّدتُّكَ بِرُوحِ الْقُدُسِ تُكَلِّمُ النَّاسَ فِي الْمَهْدِ وَكَهْلًا وَإِذْ عَلَّمْتُكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَالتَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ﴾	المائدة
56	21	﴿يَا قَوْمِ ادْخُلُوا الْأَرْضَ الْمُقَدَّسَةَ الَّتِي كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ﴾	
74	151	﴿قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبِّيَ عَلَيَّكُمْ إِلَّا تَشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِنْ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ.....﴾	الأنعام
24	33	﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ.....﴾	التوبة
24	36	﴿مِنْهَا أَرْبَعَةٌ حَرَّمَ ذَلِكَ الدِّينَ الْقِيمَ.....﴾	
71	94	﴿فَإِنْ كُنْتَ فِي شَكٍّ مِمَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ فَاسْأَلِ الَّذِينَ يَقْرَءُونَ الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكَ لَقَدْ لَقَدْ.....﴾	يونس
64	40	﴿. مَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ.....﴾	يوسف
24	76	﴿مَا كَانَ لِيَأْخُذَ أَخَاهُ فِي دِينِ الْمَلِكِ﴾	
71	98	﴿فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ.....﴾	التحل
68		﴿وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنْ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ.....﴾	
56	102	﴿قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ لِيُثَبِّتَ الَّذِينَ آمَنُوا وَهُدًى وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ.....﴾	
71	14	﴿.. أَقْرَأْ كِتَابَكَ كَفَىٰ بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا.....﴾	الإسراء

71	71	﴿يَوْمَ نَدْعُو كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمَامِهِمْ فَمَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ يَمِينًا فَأُولَئِكَ يَقْرَءُونَ كِتَابَهُمْ وَلَا يُظْلَمُونَ فَتِيلًا	
71	45	﴿وَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ جَعَلْنَا بَيْنَكَ وَبَيْنَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ حِجَابًا مَسْتُورًا.....	
71	93	﴿أَوْ يَكُونَ لَكَ بَيْتٌ مِّنْ زُخْرٍ أَوْ تَرْقَىٰ فِي السَّمَاءِ وَلَنْ نُؤْمِنَ لِرُفِيِّكَ حَتَّىٰ تَنْزِلَ عَلَيْنَا كِتَابًا نَقْرُؤُهُ قُلْ سُبْحَانَ رَبِّيَ هَلْ كُنْتُ إِلَّا بَشَرًا رَسُولًا.....	
71	106	﴿وَقَرَأْنَا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَىٰ مُكْثٍ وَنَزَّلْنَاهُ تَنْزِيلًا.....	
188	75-74	﴿وَلَوْلَا أَن تَبَتُّنَاكَ لَقَدْ كِدْتَ تَرْكَنُ إِلَيْهِمْ شَيْئًا قَلِيلًا * إِذَا لَادَقْنَاكَ ضِعْفَ الْحَيَاةِ وَضِعْفَ الْمَمَاتِ.....	
200	85	﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ.....	
200	83	﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ ذِي الْقُرْنَيْنِ.....	الكهف
56	12	﴿إِنِّي أَنَا رَبُّكَ فَاحْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى.....	طه
24	25	﴿... يَوْمَئِذٍ يُوفِيهِمُ اللَّهُ دِينَهُمُ الْحَقَّ.....	التور
24	2	﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُم بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ.....	
72	199	﴿فَقْرَأَهُ عَلَيْهِمْ مَا كَانُوا بِهِ مُؤْمِنِينَ.....	الشعراء
	49	﴿مَا يَنْظُرُونَ إِلَّا صَيْحَةً وَاحِدَةً تَأْخُذُهُمْ وَهُمْ يَخِصِّمُونَ.....	ياسين
64-25	13	﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ	الشورى
36	51	﴿وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا.....	
24	28	﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ.....	الفتح
24	16	﴿قُلْ أَتَعْلَمُونَ اللَّهُ بِذُنُوبِكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ.....	الحجرات

24	20	﴿هَذَا يَوْمَ الدِّينِ.....﴾	الصفات
41	31	﴿وَلَنَبَلِّغُنَّكُمْ حَتَّى نَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ مِنْكُمْ وَالصَّابِرِينَ وَنَبَلِّغُكُمْ أَخْبَارَكُمْ.....﴾	محمد
24	9	﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ.....﴾	الصف
56	1	﴿سَبِّحْ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ الْمَلِكِ الْقُدُّوسِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ.....﴾	الجمعة
36-35	2	﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ.....﴾	
72	19	﴿فَأَمَّا مَنْ أُوْتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ فَيَقُولُ هَؤُلَاءِ مِثْلُ مَا كُنْتُ أَتَى.....﴾	الحاقة
74	20	﴿إِنَّ رَبَّكَ يَعْلَمُ أَنَّكَ تَقُومُ أَدْنَى مِنْ ثُلُثِي اللَّيْلِ وَنِصْفَهُ وَثُلُثَهُ وَطَائِفَةٌ مِنَ الَّذِينَ مَعَكَ.....﴾	المزمل
72	18-17	﴿إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ 17 فَإِذَا قَرَأَهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ 18.....﴾	القيامة
56	16	﴿إِذْ نَادَاهُ رَبُّهُ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى.....﴾	النزعات
71	1	﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ.....﴾	العلق
71	3	﴿اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ.....﴾	
24	5	﴿وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ خُنَفَاءَ وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ ۗ وَذَلِكَ دِينُ الْقِيَمَةِ.....﴾	البينة

فهرس فقرات الكتاب المقدس

الصفحة	العهد	الرمز	السفر	الإصحاح	رقمها	مطلع الفقرة
75	القديم	تك	التكوين	14	7	ثُمَّ رَجَعُوا وَجَاءُوا إِلَى عَيْنِ مِشْفَاطِ الَّتِي هِيَ قَادَشُ
57	الجديد	عد	العدد	27	14	لَأَنَّكُمْ فِي بَرِّيَّةِ صِينَ، عِنْدَ مُخَاصِمَةِ الْجَمَاعَةِ، عَصَيْتُمَا قَوْلِي أَنْ تَقْدَسَانِي ...
57	القديم	تث	التثنية	32	51	لَأَنَّكُمْ خِشْتُمَانِي فِي وَسْطِ بَنِي إِسْرَائِيلَ عِنْدَ مَاءِ مَرِيْبَةِ قَادَشِ فِي
57	القديم	حز	حزقيال	47	19	وَجَانِبُ الْجَنُوبِ يَمِينًا مِنْ تَامَارٍ إِلَى مِيَاهِ مَرِيْبُوثَ قَادَشِ
57	القديم	حز	حزقيال	48	28	وَعَلَى نُحْمِ جَادٍ مِنْ جَانِبِ الْجَنُوبِ يَمِينًا يَكُونُ التُّحْمُ مِنْ تَامَارٍ إِلَى مِيَاهِ مَرِيْبَةِ قَادَشِ
57	القديم	عد	العدد	20	-13 14	هَذَا مَاءُ مَرِيْبَةِ، حَيْثُ خَاصِمَ بَنُو إِسْرَائِيلَ الرَّبِّ، فَتَقَدَّسَ فِيهِمْ
57	القديم	عد	العدد	20	14	وَأَرْسَلَ مُوسَى رُسُلًا مِنْ قَادَشِ إِلَى مَلِكِ أَدُومَ: «هَكَذَا يَقُولُ
-57 58	القديم	عا	عاموس	7	13	وَأَمَّا بَيْتُ إِيْلَ فَلَا تَعْدُ تَتَنَبَّأُ فِيهَا بَعْدُ، لِأَنَّهَا مَقْدَسُ الْمَلِكِ
58	القديم		2أخبار	10	18	ثُمَّ أَرْسَلَ الْمَلِكُ رَجِعَامَ هَدُورَامَ الَّذِي عَلَى التَّسْخِيرِ، فَرَجَّمَهُ بَنُو إِسْرَائِيلَ بِالْحِجَارَةِ فَمَاتَ. فَبَادَرَ الْمَلِكُ
58	القديم		خروج	15	17	تَجِيءُ بِهَيْمٍ وَتَغْرَسُهُمْ فِي جَبَلِ مِيرَاثِكَ، الْمَكَانِ الَّذِي صَنَعْتَهُ يَا رَبُّ لِسَكْنِكَ

						المقدس
58	القديم		يشوع	24	26	وَكَتَبَ يَشُوعُ هَذَا الْكَلَامَ فِي سَفَرِ شَرِيعَةِ اللَّهِ. وَأَخَذَ حَجْرًا كَبِيرًا وَنَصَبَهُ هُنَاكَ تَحْتَ الْبَلُوطَةِ الَّتِي عِنْدَ مَقْدَسٍ
58	القديم		2 أخبار	20	8	فَسَكَنُوا فِيهَا وَبَنَوْا لَكَ فِيهَا مَقْدَسًا ...
58	القديم	حز	حزقيال	11	16	لِذَلِكَ قُلْ: هَكَذَا قَالَ السَّيِّدُ الرَّبُّ: وَإِنْ كُنْتُ قَدْ أَبْعَدْتُهُمْ بَيْنَ الْأُمَمِ، وَإِنْ كُنْتُ قَدْ بَدَّدْتُهُمْ فِي الْأَرْضِ، فَإِنِّي أَكُونُ لَهُمْ مَقْدَسًا
58	القديم		مزامير	114	2	² كَانَ يَهُودًا مَقْدَسَهُ، وَإِسْرَائِيلَ مَحَلَّ سُلْطَانِهِ
58	الجديد	2 تس	2 تسالونيكي	2	13	¹³ وَأَمَّا نَحْنُ فَيَنْبَغِي لَنَا أَنْ نَشْكُرَ اللَّهَ كُلَّ حِينَ لِأَجْلِكُمْ أَيُّهَا الْإِخْوَةُ الْمَحْبُوبُونَ مِنَ الرَّبِّ، أَنَّ اللَّهَ اخْتَارَكُمْ مِنَ الْبَدءِ لِلْخَلَاصِ، بِتَقْدِيسِ الرُّوحِ
58	الجديد	1 بط	2 بطرس	1	2	بِمُقْتَضَى عِلْمِ اللَّهِ الْآبِ السَّابِقِ، فِي تَقْدِيسِ الرُّوحِ لِلطَّاعَةِ،
58	الجديد	عب	العبرانيين	12	14	¹⁴ اتَّبِعُوا السَّلَامَ مَعَ الْجَمِيعِ، وَالْقَدَاسَةَ الَّتِي يَدْوَعُهَا
58	الجديد	يو	يوحنا	17	17	
58	الجديد	2 تي	2 تيموثاوس	1	14	احْفَظِ الْوَدِيعَةَ الصَّالِحَةَ بِالرُّوحِ الْقُدْسِ
59	القديم	عد	العدد	7	1	¹ وَكَلَّمَ الرَّبُّ مُوسَى قَائِلًا:
59	الجديد	يو	يوحنا	17	19	¹⁹ وَلَا جَلْهَمٌ أَقْدَسُ أَنَا ذَاتِي،
64	القديم	تك	تكوين	30	6	فَقَالَتْ رَاحِيلُ: «قَدْ قَضَى لِي اللَّهُ وَسَمِعَ

						أَيْضًا لَصَوْتِي وَأَعْطَانِي ابْنًا». لَدَلِكْ دَعَتِ اسْمَهُ «دَانًا».....
64	القديم	تك	تكوين	46	23	وَابْنِ دَانَ: حُوشِيمُ.....
64	القديم	عد	العدد	26	42	وَأَسْمُ ابْنَةِ أَشِيرِ سَارِحُ.....
64	القديم	خر	خروج	31	6	وَمَا أَنَا قَدْ جَعَلْتُ مَعَهُ أَهُولِيَابَ بْنَ أَخِيْسَامَاكَ مِنْ سَبْطِ دَانَ.
64	القديم	قض	قضاة	1	34	³⁴ وَحَصَرَ الْأُمُورِيُّونَ بَنِي دَانَ فِي الْجَبَلِ لَأَنَّهُمْ.....
65	القديم	قض	قضاة	18	1	¹ . وَفِي تِلْكَ الْأَيَّامِ لَمْ يَكُنْ مَلِكٌ فِي إِسْرَائِيلَ، وَفِي تِلْكَ الْأَيَّامِ كَانَ سَبْطُ الدَّانِيِّينَ.....
65	القديم	قض	قضاة	20	1	¹ فَخَرَجَ جَمِيعُ بَنِي إِسْرَائِيلَ، وَاجْتَمَعَتْ الْجَمَاعَةُ كَرَجُلٍ وَاحِدٍ، مِنْ دَانَ.....
65	القديم	1 أخ	1 أخبار	21	2	فَقَالَ دَاوُدُ لِيُوَابَ وَلِرُؤْسَاءِ الشَّعْبِ: «اذْهَبُوا عِدُّوا إِسْرَائِيلَ مِنْ بَثْرِ سَبْعِ إِلَى دَانَ،.....»
65	الجديد	مت	متى	25	-31	وَمَتَى جَاءَ ابْنُ الْإِنْسَانِ فِي مَجْدِهِ وَجَمِيعُ الْمَلَائِكَةِ الْقُدِّيسِينَ مَعَهُ،.....
65	القديم	جا	الجامعة	11	9	افْرَحْ أَيُّهَا الشَّابُّ فِي حَدَاثَتِكَ، وَلَيْسُرَكَ قَلْبُكَ فِي أَيَّامِ شَبَابِكَ، وَاسْلُكْ فِي طُرُقِ قَلْبِكَ وَبِمَرَأَى عَيْنِكَ، وَاعْلَمْ أَنَّهُ عَلَى هَذِهِ الْأُمُورِ كُلِّهَا يَأْتِي بِكَ اللَّهُ إِلَى الدَّيْنُونَةِ....
65	الجديد	أع	أعمال الرسل	17	31	لَأَنَّهُ أَقَامَ يَوْمًا هُوَ فِيهِ مُزْمَعٌ أَنْ يَدِينَ الْمَسْكُونَةَ بِالْعَدْلِ،.....
65	الجديد	عب	العبرانيين	9	27	وَكَمَا وُضِعَ لِلنَّاسِ أَنْ يَمُوتُوا مَرَّةً ثُمَّ بَعْدَ

						ذِكِّ الدِّينُونَ،.....
65	الجدید	2بط	2بطرس	2	9	يَعْلَمُ الرَّبُّ أَنَّ يَنْقُذَ الْأَتْقِيَاءَ مِنَ التَّجْرِبَةِ، وَيَحْفَظُ الْأُمَّةَ إِلَى يَوْمِ الدِّينِ..
65	الجدید	يو	يوحنا	5	22	لَأَنَّ الْآبَ لَا يَدِينُ أَحَدًا، بَلْ قَدْ أُعْطِيَ كُلَّ الدِّينُونَ.....
65	الجدید	رو	رومية	2	16	فِي الْيَوْمِ الَّذِي فِيهِ يَدِينُ اللَّهُ سَرَائِرَ النَّاسِ حَسَبَ أَنْجِلِي بِيَسُوعَ الْمَسِيحِ.
78		أع	أعمال الرسل	13	15	. وَبَعْدَ قِرَاءَةِ النَّامُوسِ وَالْأَنْبِيَاءِ، أَرْسَلَ إِلَيْهِمْ رُؤَسَاءُ الْمَجْمَعِ قَائِلِينَ:...
78	الجدید	2كو	2كورنثوس	3	14	بَلْ أُغْلِظْتُ أَذْهَانَهُمْ، لِأَنَّهُ حَتَّى الْيَوْمِ ذَلِكَ الْبُرْقُعُ نَفْسُهُ عِنْدَ قِرَاءَةِ الْعَهْدِ
78	الجدید	1تي	1تيموثاوس	4	13	إِلَى أَنْ أَجِيءَ اعْكُفْ عَلَى الْقِرَاءَةِ وَالْوَعْظِ وَالتَّعْلِيمِ.....

فهرس الأحاديث النبوية

الرقم	مطلع الحديث	الراوي	الصفحة
1	"أريد منهم كلمة تذل....."	ابن عباس	15
2	"حَبَّةُ الْعَالَمِ دِينَ يُدَانُ بِهَا....."	علي	15
3	"إِنَّ الْجَمَاءَ لَتُقْصُّ....."	عُثْمَانُ بْنُ عَفَانَ	16
4	"الْكَيْسُ مَنْ دَانَ....."	شَدَّادُ بْنُ أَوْسٍ	17
5	"لَا قُدْسَتْ أُمَّةٌ....."	أبي سعيد	57
6	"يَقْرَأُونَ الْقُرْآنَ لَا يَجَاوِزُ تَرَاقِيهِمْ (أَوْ حَنَاجِرِهِمْ)....."	أخرجه البخاري	75
7	"وَلَقَدْ رَأَيْتُهُ يُنْزَلُ عَلَيْهِ الْوَحْيُ فِي الْيَوْمِ الشَّدِيدِ....."	عائشة	189
8	"هَلُمُّوا أَكْتُبْ لَكُمْ كِتَابًا....."	ابن عباس	202

فهرس المصطلحات

1) أبوكريفا" اللغة الإنجليزية: apocrypha Biblical – اللغة

اليونانية: "كلمة يونانية قديمة تعني "اشياء تم إخفاءها"، وترجم إلى الكتب المنحولة أيضا، وفي السياق الديني مصطلح أبوكريفا Apocrypha يستعمل اليوم حصرا للإشارة إلى نصوص دينية تعتبر غير موثقة ومعترفة بها من قبل الأكثرية الدينية وتدرجيا إصطبح المصطلح بمع ضوابط القراءة التقليدية للنص القرآني اتي سلبية مرادفة للتحريف.

2) (التمعين) سينيقيانس هو ابتعاث المعاني بدلا من إعطاء دلالة معينة، وهناك عدة ترجمات لمصطلح سينيقيانس، مثل عملية الدلالة، أو الدلالية، أو الدلالة أيضا، إلا أن أصحابها هو التمعين، وتقول جوليا كريستيفا: - إنَّ (التمعين) سينيقيانس، بخلاف (الدلالة) سينيقياسيون، لا يمكن أن يقوم على الإيصال، أو التمثيل للأشياء، أو التعبير، إن (التمعين) يضع المؤلف في النص ليس كباعث إسقاطات، وإنما كضياح - انظر القاموس السابق الذكر..

3) الأغيار مصطلح ديني يهودي يطلقه اليهود على غير اليهود. وهو المقابل العربي للكلمة العبرية «جوييم» بالعبرية: (، وهذه هي صيغة الجمع للكلمة العبرية «جوي» بالعبرية: (التي تعني «شعب» أو «قوم».، تتبدى النزعة المتطرفة في التمييز الحاد والقاطع بين اليهود كشعب مختار أو كشعب مقدس يحل فيه الإله من جهة والشعوب الأخرى التي تقع خارج دائرة القداسة من جهة أخرى. فقد جاء في سفر أشعياء (5/61) . (6): "ويقف الأجانب ويرعون غنمكم ويكون بنو الغريب حراثيكم وكراميكم. أما أنتم فتدعون كهنة الرب تُسمون خدام إلهنا. تأكلون ثروة الأمم وعلى مجدهم تتأثرون".

4) البراديجم paradigm: لغة هو كلمة يونانية الأصل معناها: النموذج والمثال والجرر، وابستمولوجيا هو فكر نظري مسيطر تأسس في حقبة زمنية ما، من تجمع علمي مسلم به، بحيث يشكل أساس التفسيرات المرئية، وأنواع النتائج التي يمكن أن تُكتشف في علم مسلم به <http://www.cnrtl.fr/definition/paradigme>، كما يطلق على المنطق الداخلي المنفق على حدوده ومحدداته في زمن ما ومكان، ويركن إليه في الغالب دون وعي به لرسوخه في الأنفس كما العقيدة *doxa* وهو به الأساس

يشكل الأرضية التحتية للبحث بخصوص نقطة ما، فيوصف على أنه النموذج *Type* الكفيل بكل جميع العضلات المعرفية على ضوءه ويشبه البراديغم بصندوق. شبائكي الجمعي، أثر الواقع الاجتماعي في تفسير القرآن في العصر الحديث - تفسير المنار نموذجاً -، أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراة علوم في التفسير وعلوم القرآن، جامعة الأمير عبد القادر، قسنطينة، الجزائر، غير منشورة، 2009-2010 ص 198.

5) الرواقية: جاء في المعجم الفلسفي: "هي مذهب زينون Zenon وكليانث Cleanthe وكريسيب chrysippe وسنكا واكتانوس، ومرقص وأورليوس وغيرهم من فلاسفة اليونان والرومان وقد سماوا بالرواقيين لأن (زينون) صاحب هذا المذهب كان يعلم تلاميذه في رواق، والرواقي يرى أن السعادة في الفضيلة وأن الحكيم لا يبالي بما تنفعل به نفسه من لذة وألم، حتى إن عدم مبالاته بالألم قد يبلغ درجة النفي والإنكار، وكل من كان رواقياً مطمئن النفس رابط الجأش صابراً، ولا يحزن على فقد شيء، ولا يبالي بما يصيبه"، جميل صليبا، ج 1، ص 622.

6) العلم اللدني [في الانكليزية] Mysticism [في الفرنسية] Mysticism: هو العلم الذي تعلمه العبد من الله تعالى من غير واسطة ملك وني بالمشاهدة والمشاهدة، كما كان للخضر عليه السلام. قال تعالى وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا الْكَهْفِ / 65 وقيل هو معرفة ذات الله تعالى وصفاته علماً يقينياً من مشاهدة وذرق ببصائر القلوب كذا في مجمع السلوك. وكما هناك مصطلح كثير ما يخلط في معناه ويقصد به علم الموهبة [في الانكليزية] Science of divine gifts - [في الفرنسية] Science des dons divins: في عرف العلماء علم يورثه الله لمن عمل بما علم، وإليه الإشارة بحدِيث: (من عمل بما علم ورثه الله علم ما لم يعلم) السيوطي، الدر المنثور، في تفسير آية الدين من سورة البقرة 1 / 372. القرطبي الجامع لاحكام القرآن، في تفسير الآية 69 من سورة العنكبوت، 13 / 364. من كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم (2/ 1231).

7) اللاهوت: على حسب كتاب «معجم الإيمان المسيحي» هو علم المسائل الدينية، وهو يقوم أساساً على النصوص المقدسة والعقائد والتقليد، بحث لاهوتي يتناول جانباً معيناً من جوانب العقيدة أو الأخلاق صبحي حموي اليسوعي (الأب)، «معجم الإيمان المسيحي»، دار المشرق، بيروت، 1994.. ولكن إذا بحثنا عن كلمة «لاهوت» في

قاموس للغة العربية ما نجد؟ نجد على حسب كتاب «المنجد في اللغة العربية المعاصرة» تحت كلمة «لهت» لاهوت: ألوهة، يقابله ناسوت لطبيعة الإنسان (آرامية) // "علم اللاهوت": علم يبحث عن العقائد المتعلقة بالله تعالى، ويقوم عند المسيحيين مقام علم الكلام عند المسلمين. إذا كلمة لاهوت أصلها آرامي ومعناها ألوهة أي الطبيعة الإلهية. نتكلم مثلاً على لاهوت المسيح وناسوته، وتستخدم كلمة لاهوت تعريياً للكلمة اليونانية "ثيولوجيا"، و من حيث تركيبها تعني "علم الله" (ثيو = الله، لوجوس = الكلام المنطقي = العلم) أو الخطاب الذي موضوعه الله. -«دليل عربي يوناني إلى ألفاظ العهد الجديد»، صنفه الأب صبحي حموي اليسوعي، دار المشرق، بيروت، 1993.

8) الماسورية: هي النسخة من الكتاب اليهودي التي أعدتها جماعة من علماء اليهود في طبرية من القرن السادس إلى الثاني عشر للميلاد. وقد وضع هؤلاء المعلمون الشكل على الكلمات بواسطة النقط وعملوا للنص تفسيراً يسمى "المسورة" أي التقليد يتضمن كل ما يتعلق بصحة ذلك النص. وكانت العبرانية تكتب قبل ذلك بدون شكل أو حركات فثبتت تلك الحركات الألفاظ ووحدت قراءتها.

9) مدرسة الجشطالت: من المدارس التي اهتمت بدراسة علم النفس ولها دراسات هامة في علم النفس ويعود الفضل إلى مدرسة الجشطالتية في الاهتمام بدراسة قوانين الإدراك، وتوصلت إلى قانونه الأساسي وهو أن "الكل أكبر من مجموع أجزائه" فأنت حين تقرأ كلمتي (باب)، (أب) وهما مؤلفتان من نفس الحروف فأنت لا تدركهما كحروف منفصلة وإنما كوحدات كليهما، زد على هذا الأساس أمكن التوصل إلى القوانين الأخرى للإدراك وهي من النظريات المهمة في التعلم وقد ظهرت على يد ماكس فريتمر، كورت كوفكا وبافولف جالغ كوهلر هؤلاء العلماء المؤسسون رفضوا ما جاءت به المدرسة السلوكية من أفكار حول النفس الإنسانية. فقاموا بإحلال المدرسة الجشطالتية محل المدرسة الميكانيكية الترابضية، وجعلوا من مواضيع دراستهم: سيكولوجيا التفكير و مشاكل المعرفة .

10) مصطلح (بروديكتيفيته) بإنتاجية، وأيضاً تقييس؛ وهو يعود إلى جوليا كريستيفا، ويقصد التوالدية اللغوية، من كون النص جعل من (اللغة) عملاً لاكتشاف عمل اللغة، وهذا التقييس يظهر كنتيجة لإجاءات النص، والسماكة الدلالية التي له بين السطح، والعمق، وتجد في القاموس الموسوعي لعلوم اللغة، السابق الذكر، مقالين لفرانسوا فال،

إحداهما عن معنى الانتاجية، أو التقييس، ص 445-448، والأخرى عن علم
العلامات والتحليل السيمي، ص 449-453.

11) نظرية ولاية الفقيه : "الولي الفقيه" أو "المرشد الأعلى" هما لفظا مترادفات مرتبطان

بالنظرية السياسية الدينية التي أشار إليها الإمام الخميني و هي "ولاية الفقيه" إذ نشأت
هذه النظرية على يد الشيخ "أحمد النقراني" مؤلف كتاب عوائد الأيام في أصول الفقه، و
طبقها الإمام الخميني في سنة 1979 لأول مرة. و شكلت تطورا كبيرا في نظام المرجعية
الدينية الذي نشأ عن الشيعة الإمامية في عصر غيبة الإمام الثاني عشر، و تقوم النظرية
على النيابة العامة للفقهاء عن المهدهد المنتظر الذي إن أعاد حسب الشيعة سهلا الأرض
عدلا بعدما ملئت جورا، و بموجب ولاية الفقيه صارت المرجعية الدينية مصدرا للإفتاء و
الأحكام تطورت من مهمة الإرشاد الروحي إلى تشكيلها الروحي المتمثل في "المرشد
الأعلى" للثورة الإسلامية" الذي يهيمن بسطاته الجمة على مؤسسات الدولة الإيرانية.

12) النقد: يعود أصل الكلمة إلى اللفظة الإغريقية xpiviev و تعني الحكم، و هو

ما يعنيه تعريفها القاموس في لغات أوروبا القديمة و الوسيطة، و للكلمة مصطلحان في
اللغة الإنجليزية: الأول هو criticism و يعني النقد بمعناه الشائع، أي الإستهجان و
الكشف عن الخطأ، كما يعني كذلك الفحص الدقيق غير المتحيز لمعنى شيء ما و
لمضمونه و لقيمته، أما المصطلح الثاني فهو critique ، و يطلق على النقد المستند إلى
أسس منهجية واضحة المعالم، و يعني النقد فعالية نظرية و أداة اجرائية رئيسية في النظر و
التفكير، تستهدف مساءلة التي تتكوّن بها القناعات بإظهار زيفها و نقصها و تجريحها،
أنظر: "توم بوتومور: مرجع سابق، ص 205".

13) التناص هو تشكيل نص جديد من نصوص سابقة و خلاصة لنصوص تماهت فيما

بينها فلم يبق منها إلا الأثر، ولا يمكن إلا للقارئ النموذجي أن يكتشف الأصل، فهو
الدّخول في علاقة مع نصوص بطرق مختلفة "يتفاعل بواسطتها النص مع الماضي والحاضر
والمستقبل وتفاعله مع القراء والنصوص الأخرى" محمد عزام، النقد والدلالة نحو تحليل
سمياني للأدب، منشورات وزارة الثقافة، ط. 1996، ص 148.

فهرس الأعلام

1. محمد حسين الطباطبائي من أبرز فلاسفة ومفكري الشيعة في القرن العشرين. اشتهر بتفسيره المعروف بالميزان في تفسير القرآن. أعطى دروساً في الفلسفة في المدرسة الحجتية في مدينة "قم"، كما أعطى دروساً في الفلك وتفسير القرآن الكريم، وفي الأخلاق والسير والسلوك..
2. أبو الفتوح يحيى بن حبش بن أميرك السهروردي ويلقب بـ "شهاب الدين"، واشتهر بالشيخ المقتول تمييزاً له عن صوفيين آخرين هما: شهاب الدين عمر السهروردي (632هـ)، مؤلف كتاب «عوارف المعارف» (في التصوف، وصاحب الطريقة السهروردية، أما الآخر فهو أبو النجيب السهروردي) ت: 563هـ. كما عرف بلقب شيخ الإشراق نية الألقاب باعتباره يحمل اسم حكمته التي اشتهر بها حكمة الإشراق التي أضحت مدرسة فلسفية صوفية متكاملة ما تزال حتى يومنا هذا لا سيما في الهند وباكستان وإيران.
3. إريك فروم 23 مارس 18 - 1900، مارس، 1980 (عالم نفس وفيلسوف إنساني ألماني أمريكي).
4. ألفرد نورث وايتهيد Alfred North Whitehead كان عالماً رياضياً وفيلسوفاً إنجليزياً. من فلاسفة الواقعية المحدثّة neo-realism. ولد في رامسغيت Ramsgate بجزير ةثانت شرقي ساحل كنت Kent بإنكلترا في 15 من فبراير 1861م -، من أب قسيس نغليكاني فكان لنشأته الدينية واتصاله بالمجتمع الريفي وإحساسه بالطبيعة أثر واضح في فلسفته. درس الرياضيات والتاريخ والآداب الكلاسيكية (اللاتينية واليونانية)، ذلك بعد إتقانه منذ الصغر كلا اللغتين اللاتينية واليونانية الأمر الذي سهل له قراءة الترجمة السبعينية للعهد القديم. ، الحاصل على وسام الاستحقاق (OM) وعلى زمالة الجمعية الملكية (FRS) وقد كتب في الجبر والمنطق وأسس الرياضيات، وكذلك في فلسفة العلوم والفيزياء والميتافيزيقا والتعليم. أشرف وتهيّد على أطروحات درجة الدكتوراة لكل من برتراند راسل وويليام فان أورمان كوين، ومن ثمّ أثر في منطق الفلسفة التحليلية، بل وجميع عناصرها في الواقع. وقد شارك في تأليف مبادئ الرياضيات الحديثة مع راسل، وكذلك في وضع

- الأطروحة الميتافيزيقية العملية والواقع. توفي 30 من ديسمبر 1947م. من موقع <http://ar.wikipedia.org/wiki> والموسوعة العربية
5. آية الله الشيخ مرتضى مطهري (1920 - 1979) عالم دين وفيلسوف إسلامي شيعي، العضو المؤسس في شورى الثورة الإسلامية في إيران إبان الأيام الأخيرة من سقوط نظام الشاه، صاحب الشبكة الواسعة من المؤلفات التأصيلية والعقائدية والفلسفية الإسلامية، وأحد أبرز تلامذة المفسر والفيلسوف الإسلامي آية الله السيد محمد حسين الطباطبائي.
6. بول ريكور فيلسوف فرنسي وعالم إنسانيات معاصر ولد في فالينس، شارنت، 27 فبراير 1913، وتوفي في شاتيناي مالابري، 20 مايو 2005. هو واحدا من ممثلي التيار التأويلي وهوراند فلسفة الهرمينوطيقا الحديثة التي تعني بتأويل النصوص، اشتغل في حقل الاهتمام التأويلي ومن ثم بالاهتمام بالبنوية، وهو امتداد لفريدناند دي سوسير. يعتبر ريكور رائد سؤال السرد. أشهر كتبه (نظرية التأويل - التاريخ والحقيقة - الزمن والحكي - الخطاب وفائض المعنى - Interpretation Theory - Discourse and the Surplus of Meaning / من منشورات جامعة تكساس المسيحية عام 1976). من موقع <http://ar.wikipedia.org/wiki> بتاريخ 11.55 2014/09/08.
7. تزفيتان تودوروف (بالبلغارية) :فيلسوف فرنسي-بلغاري وُلد في 1 مارس 1939 في مدينة صوفيا البلغارية. يعيش في فرنسا منذ 1963، ويكتب عن النظرية الأدبية، تاريخ الفكر، ونظرية الثقافة.
8. جاك دريدا (Jacques Derrida) فيلسوف فرنسي من مواليد الجزائر، صاحب نظرية التفكيك. ولد جاك دريدا في 15 تموز 1930 في حي البيار بمدينة الجزائر، وهو أهم فلاسفة التفكيكية وما بعد الحداثة.
9. جوليا كريستيفا ((Julia Kristeva): من مواليد 24 يونيو عام 1941 بمدينة سيلفن بلغاريا. أديبة، عالمة لسانيات، محللة نفسية، فيلسوفة ونسوية فرنسية من أصل بلغاري. أصبح لكريستيفا تأثير في التحليل النقدي الدولي، من الناحية النظرية الثقافية والنسوية بعد نشر كتابها الأول Semeiotikè في عام 1969. أنتجت كمية هائلة من الأعمال وتشمل الكتب والمقالات التي تعالج التناس، والسيميائية، والتهميش، في مجالات

اللسانيات، ونظرية الأدب والنقد، والتحليل النفسي والسير، والسير الذاتية والسياسية والثقافية و تحليل الفن وتاريخ الفن. جنبا إلى جنب مع رولان بارت، تودوروف، جولدمان، جيرار Genette، ليفي شتراوس، لاكان، Greimas، وألتوسير، و فد كانت واحدة من البنيويين، في ذلك الوقت عندما كان للبنوية مكان رئيس في العلوم الإنسانية. و لكريستفا مكان هام في الفكر ما بعد البنيوي، وهي أيضا مؤسسة و رئيسة لجنة جائزة سيمون دي بوفوار ا.

10. حب الله هو واحد من المثقفين العرب المقيمين في معقل الجدل الفكري الإيراني (مدينة قم) والأستاذ في الحوزة العلمية لبعض المراحل الدراسية العالية، ورئيس تحرير مجلة (المنهاج) الفكرية، وهو الشيخ، اللبناني الأصل، وعضو دائرة معارف الفقه الإسلامي، وأحد الذين أسهموا في نقل التجارب الفكرية الإيرانية للقارئ العربي، ترجم عدداً من الكتب، ونحو خمسين دراسة من اللغة الفارسية للعربية، اهتم بالفلسفة، وأصدر علاوة على حوالي الخمسين دراسة ومقالة كتاباً اسمه (علم الكلام المعاصر)، وكتاباً آخر (التعددية الدينية). الموقع الرسمي جدرحب الله 2011-09-29
www.hobbollah.com

11. رودلف أوكن) بالألمانية (Rudolf Eucken: هو فيلسوف ألماني ولد في 5 يناير 1846 وتوفي في 15 سبتمبر 1926 درس في جامعة جوتنجن وجامعة برلين . أصبح بعد ذلك محاضرا في جامعة بازل حتى سنة 1874 ودرس بعدها في جامعة بينا . تحصل على جائزة نوبل في الأدب سنة 1908.

12. رينيه ديكارت (31 مارس 1596 – 11 فبراير 1650)، فيلسوف، ورياضي، وفيزيائي فرنسي، يلقب بـ"أبو الفلسفة الحديثة"، وكثير من الأطروحات الفلسفية الغربية التي جاءت بعده، هي انعكاسات لأطروحاته، والتي ما زالت تدرس حتى اليوم، خصوصا كتاب) تأملات في الفلسفة الأولى (1641-م) الذي ما زال يشكل النص القياسي لمعظم كليات الفلسفة. كما أن لديكارت تأثير واضح في علم الرياضيات، فقد اخترع نظاما رياضيا سمي باسمه وهو) نظام الإحداثيات الديكارتية(، الذي شكل النواة الأولى ل)الهندسة التحليلية(، فكان بذلك من الشخصيات الرئيسية في تاريخ الثورة العلمية . وديكارت هو الشخصية الرئيسية لمذهب العقلانية في القرن 17 م، كما كان ضليعا في

علم الرياضيات، فضلا عن الفلسفة، وأسهم إسهاما كبيرا في هذه العلوم، وديكارت هو صاحب المقولة الشهيرة:

13. . عمانوئيل كانط (1724-1804): الفيلسوف الالماني الشهير ،ولد كنط

بكونجسبرج من أبوين فقيرين على جانب عظيم من التقوى والفضيلة، ينتميان إلى شيعة بروتستانتية تدعى الشيعة التقوية PIETISME تستمسك بالعقيدة اللوثرية الأساسية القائلة: إن الإيمان يبرر المؤمن، وترى أن محل الدين الإرادة لا العقل، وتعلي من شأن القلب والحياة الباطنة، ومن ثمة تقول: إن الإيمان الحق هو الذي تؤيده الأعمال، وتعتبر المسيحية في جوهرها تقوى ومحبة الله، وتعتبر اللاهوت تفسيراً مصطنعاً أقحم عليها إقحاماً. قصة الحضارة ،ج:1، ص 208 .

14. . وليم ألتون Alston :فيلسوف أمريكي ولدة 29 نوفمبر 1921 بلويزيان ،

مساهماته اثرت في فلسفة اللغة والابستمولوجية والفلسفة المسيحية ،تحصل على درجة الدكتوراة في الفلسفة بجامعة شيكاغو بامريكا ودرسة هذا المقياس بجامعة Syracuse وجامعة Rutgers وجامعة Michigan . ينتمي كمعظم الفلاسفة الأمريكيين للفلسفة التحليلية .

15. . لودفيغ فتغانشتاين، واحد من أكبر فلاسفة القرن العشرين، ولد في فيينا بالنمسا

ودرس بجامعة كمبردج بإنجلترا وعمل بالتدريس هناك. وقد حظي بالتقدير بفضل كتابيه "رسالة منطقية فلسفية" وتحقيقات فلسفية .عمل في المقام الأول في أسس المنطق، والفلسفة والرياضيات، وفلسفة الذهن، وفلسفة اللغة .اعتقد فتغانشتاين أن معظم المشاكل الفلسفية تقع بسبب اعتقاد الفلاسفة أن معظم الكلمات أسماء. كان لأفكاره أثرها الكبير على كل من "الوضعانية المنطقية وفلسفة التحليل". أحدثت كتاباته ثورة في فلسفة ما بعد الحربين. ورغم أسلوبه النيتشوي المربك، فقد غير وجهة التفكير الفلسفي وطرق التعامل مع المسائل الفكرية.

16. . من المحدثين الكبار في القرن العاشر والحادي عشر، أي في الدولة

الصفوية، وقد كتب الجامع . «بحار الأنوار» في «110» وقد كان المجلسي مخالفا للفلسفة ولذلك أنكر حمل الكلمات مثل، روح ونفس، على المعاني غير المادية. سروش ، الصراطات المستقيمة ،ص 172.

17. محمد لغنهاوزن ، بروفسور أميركي، وعضو في الهيئة العلمية لمؤسسة التعليم والثقافة للإمام الخميني. أستاذ في الحوزة العلمية والجامعة .
18. وليام جيمس. Professeur à l'Université de Harvard , [1842-1910] William James فيلسوف أمريكي ومن رواد علم النفس الحديث . كتب كتابا مؤثرة في علم النفس الحديث وعلم النفس التربوي، وعلم النفس الديني والتصوف، والفلسفة البراغماتية.. وهو فيلسوف الحرية له العديد من المؤلفات منها: الإرادة، الاعتقاد، مبادئ علم النفس، البراغماتية .
19. الياباني إيزوتسو توشييهيكو (Izutsu) (1914- 1993) (井筒 俊彦) Toshihiko فيلسوف الياباني ، ، شخصية علمية عالمية شهيرة، وهو رائد الدراسات العربية والإسلامية المعمقة في اليابان، عالج عدة موضوعات تتصل بالتراث العربي والإسلامي بكثير من الدقة والموضوعية، وأسّس أرضية صلبة لولادة تيار من الباحثين اليابانيين المهتمين بتلك الدراسات في النصف الثاني من القرن العشرين، تتلمذ على يديه في اليابان وفي كندا وفي إيران عشرات الطلبة الذين تخصصوا في حقول معينة في تراث وآداب وتاريخ الشعوب العربية والإسلامية ، كما استثمرت منهجيته في البحث الدلالي في دراسات عدة.
20. أوغسطين (354-430م). كان أوغسطين من أم نصرانية واعتنق في شبابه الديانة المانوية، ثم انصرف إلى فلسفة أفلاطون ومدرسة أفلوطين، فتأثر بنحو كبير بهذا اه، كي يعتنق المذهب المسيحي في نهاية الأمر. أخذ أوغسطين بدراسة أصول العقيدة النصرانية مستثمرا الفكر الفلسفي، فترك كتابا عديدة عن التوحيد والتثليث والخلق وحقيقة النفس وخلودها، إضافة إلى موضوع الخطيئة والثواب ومصير الانسان ونحو ذلك. وفي أعماله هذه قام أوغسطين بالتوفيق بين فلسفة أفلاطون والمعتقد المسيحي ضمن منهج معين، وقد درس برتراند راسل فلسفة أوغسطين وآراءه في اللاهوت بشكل تفصيلي. تاريخ فلسفه غرب. برتراند رسل
21. Maxime Rodinson مكسيم رودنسون:لساني ومؤرخ وعالم اجتماع فرنسي مهتم بالشرق الاوسط والاسلام ولدة بباريس 26 جانفي 1915 ومات في 23 ماي بمرسيليا كان أستاذا في المدرسة التطبيقية للدراسات العليا .

قائمة المصادر والمراجع

الكتب المقدسة

1. القرآن الكريم رواية حفص
2. الكتاب المقدس النسخة الكاثوليكية

كتب الحديث

1. صحيح البخاري.
2. صحيح مسلم.
3. المستدر على الصحيحين للحاكم النيسابوري
4. مسند أحمد
5. رسائل ابن رجب

التفسير

1. محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج:1، دار: الدار التونسية للنشر، تونس، 1984.
2. فخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب، ط3، دار إحياء التراث العربي، ج29، بيروت، 1420هـ.

المصادر والمراجع العربية

3. أ.س. بوكيت أميركين، مقارنة الأديان، ترجمة رناسامي الخش، دار الرضوان، حلب، دت.
4. ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ط1، المطبعة الخيرية ج2، 1325 هـ.
5. - أبو الأعلى المودودي، المصطلحات الأربعة في القرآن، ترجمة: محمد كاظم سباق، ط5، دار القلم، كويت 1971
6. أبو حامد الغزالي: المنقذ من الضلال، حققه وقدم له جميل صليبا وكامل عياد، بيروت: دار الأندلس.
7. - أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين،، دط، مكتبة عبد الوكيل الدروبي، القاهرة، 1992م.

8. أحمد بوحسن ، في المناهج النقدية المعاصرة ، ط1 ، مكتبة دار الأمان للنشر و التوزيع - الرباط ، 2004 م
9. أحمد واعظي، ماهية المهرنوطيقا، مجلة المحجة، العدد السادس، 2003.
10. إدموند هوسرل، أزمة العلوم الأروبية، تر:اسماعيل مصدق ، ط1، 2008
11. إريك فروم، الدين والتحليل النفسي، تر:فؤاد كامل ، دار مكتبة غريب للطباعة ، 2003.
12. الطائي سرمد، "مراجعات في الفكر الإسلامي المعاصر"، دار الهادي، الطبعة الأولى.
13. -النيفر حميدة "النص الديني والتراث الإسلامي: قراءة نقدية"، دار الهادي، الطبعة الأولى، 2004
14. آنا ماري شميل، الأبعاد الصوفية في الاسلام وتاريخ التصوف، تر اسماعيل السيد ورضا حامد قطب ، ط1، منشورات الجمل كولونيا ألمانيا ،بغداد 2006
15. أنس بن محمود فجال ، الإحالة وأثرها في تماسك النص في القصص القرآني ،رسالة دكتوراه ، جامعة صنعاء ، 2009 م.
16. باروخ برودي، قراءات في فلسفة العلوم، تر:نجيب الحصادي، ط1، دار النهضة العربية، بيروت لبنان ، 1997م
17. بحوث قرآنية للسيد محمد باقر الصدر، منشورة ضمن كتاب علوم القرآن للسيد محمد باقر الحكيم، مجمع الفكر الإسلامي، قم، الطبعة الثالثة، 1417هـج،
18. برتراند راسل، العلم والدين ، تر:رمسيس عوض ،دط، دارالهلال ،دخ.
19. بشرى موسى صالح : نظرية التلقي ، أصول وتطبيقات ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، المغرب ، بيروت ، لبنان ، الطبعة الأولى ، 2001م ،
20. بشرى موسى صالح ، نظرية التلقي ، أصول وتطبيقات ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، المغرب ، بيروت ، لبنان ، الطبعة الأولى ، 2001م ، ص 32 .

21. تفسير ابن كثير (109/4) طبعة عيسى الحلبي.
22. التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تحقيق: د. علي دحروج، ط1، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، 1996 .
23. التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، دار: الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1. 1998. 119/2.
24. التهانوي، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تح: علي دحروج، ط1، بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، 1996،
25. توشيهيكو إيزوتسو، الله والانسان في القرآن، تر: محمد الجهاد، ط1، المنظمة العربية للترجمة، بيروت 2007
26. الجابري، بنية العقل العربي، ط9، مركز الدراسات الوحدة العربية، بيروت، 2009
27. جان بول ويليم، الأديان في علم الاجتماع، ترجمة بسمة بدران، بيروت: المؤسسة الجامعية، ط2001.
28. الجزري ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي - محمود محمد الطناحي، المكتبة العلمية، بيروت، 1399هـ - 1979 ج2 ص 149.
29. جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي، نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر، المحقق: محمد عبد الكريم كاظم الراضي، ط:1، الناشر: مؤسسة الرسالة، لبنان/ بيروت 1404هـ - 1984م
30. حبيب مونسي : القراءة والحداثة ، مقارنة الكائن والممكن في القراءة العربية
31. حبيب مونسي ،فلسفة القراءة واشكاليات المعنى ،دط،دار الغرب للنشر والتوزيع،دتط.
32. حبيب مونسي ،نظريات القراءة في النقد المعاصر
33. حسين يوسف اشكوري .، التجديد في الفكر الديني، ، مشنورات قصيدة طهران، الطبعة الثانية، 1999 م.
34. الحلبي ، المسلك في أصول الدين ط. مجمع البحوث الإسلامية ، مشهد ، إيران سنة 1414هـ

35. الحلبي ، المسلك في أصول الدين ط. مجمع البحوث الإسلامية ، مشهد ، إيران
سنة 1414هـ
36. حميد لحمداني، مستويات التلقي: القصة القصيرة نموذجاً. مجلة دراسات سيميائية
أدبية ع6. 1992
37. حميد لحمداني ، القراءة وتوليد الدلالة ، ط1 ، القراءة وتوليد الدلالة ،
2003،
38. خلدون الشمعة: النقد والحرية. اتحاد كتاب العرب ، دمشق ، الطبعة الأولى ،
1989م
39. الدكتور عبد القادر سلامي، تحليل الخطاب.. مقدمة للقارئ العربي، 17 تشرين
الأول (أكتوبر) 2008 .
40. الذاتي والعرضي في الاديا، ترجم الى العربية في مجلة قضايا اسلامية معاصرة، العدد
22 شتاء 2002 .
41. الرسالة القشيرية،القشيري،دار الكتب العلمية،بيروت ،2001
42. رشيد بن حُدُو : القوام الإستمولوجي لجمالية التلقي ، مجلة علامات في النقد ،
مجلد 9 ، ج36
43. روجي غارودي ، كيف نصنع المستقبل، تر: منى طلبة ، ط 3 ، دار الشرق ، القاهرة
2002،
44. روجي غارودي ، نداء إلى الأحياء، ترجمة دوق انقرونوط، (سوريا: دار دمشق،
ط1، 1981)
45. زكي نجيب محمود تجديد الفكر العربي. ط 5 ، دار الشروق ، بيروت، 1978.
46. زهير بيطار، حوارات حول فهم النص، ط 1 ، دار الهدى، بيروت، لبنان، 2004
47. ستيس ولتر ، الزمن والازل ، مقال في فلسفة الدين ، ترجمة الدكتور زكريا إبراهيم
، المؤسسة الوطنية للطباعة والنشر ، بيروت 1969.

48. سيد البحراوي ، البحث عن المنهج في النقد العربي الحديث، الطبعة الأولى ، دار شرقيات ، القاهرة ، 1993م
49. الشافعي أبو عبد الله محمد بن إدريس ، الرسالة ، المحقق: أحمد شاكر، دار الناشر: مكتبه الحلبي، ط: 1، مصر، 1358هـ/1940م
50. شفيق جرادي ، إلهيات المعرفة ، ط1، معهد المعارف الحكمية ، تشرين 2006 م
51. شفيق جرادي ، مقاربات منهجية في فلسفة الدين ، دط، مركز الحضارة لتنمية الفكر الاسلامي ، بيروت ، 2010م .
52. طه عبد الرحمن ، روح الحداثة ، المدخل الى تأسيس الحداثة الاسلامية ، دار المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، ط1 ، 2006 .
53. عبد الجبار الرفاعي ، الاجتهاد الكلامي مناهج ورؤى متنوعة" ، -سلسلة قضايا إسلامية- ، ط1 ، دار الهادي ، بيروت ، 1423هـ-2002م.
54. عبد الجبار الرفاعي ، علم الكلام الجديد وفلسفة الدين ، ط1 ، منشورات دار الهادي ، بيروت - لبنان ، 2002.
55. عبد الجواد ياسين ، الدين والتدين ، دار التنوير ، لبنان ، 2012
56. عبد الرحمن بدوي ، مذاهب الإسلاميين ، ط3 ، دار العلم للملايين ، بيروت ، 1983م
57. عبد الرزاق هرماس ، قضية قراءة النص القرآني
58. عبد الفتاح محمد العيسوي ، عبد الرحمان محمد العيسوي: مناهج البحث العلمي في الفكر الإسلامي و الفكر الحديث ، دط دار الراتب ، الجامعية ، 1996 - 1997 م ، ص 258 .
59. عبد الكريم سروش ، بسط التجربة النبوية، ترجمة أحمد القبانجي، دار الفكر الجديد، العراق، 2006

60. عبد الكريم سروش ،الدين العلماني ، تر: أحمد القبانجي،
61. عبد الكريم سروش، الصراطات المستقيمة، تر: أحمد القبانجي، ط1، دار الانتشار العربي، بيروت، لبنان ، 2009م
62. عبد الكريم سروش، القبض والبسط في الشريعة، تر: دلال عباس، ط1، دار الجديد، بيروت، 2002.
63. عبد الكريم سروش، بسط التجربة النبوية ، تر: أحمد القبانجي ، ط1، دار الانتشار العربي، بيروت، لبنان ، 2009م.
64. عبد الكريم سروش، الثرات والدين ، تر: أحمد القبانجي، ط1، دار الانتشار العربي ، بيروت، لبنان ، 2009م.
65. عبد الكريم سروش ،السياسة والدين ، تر: أحمد القبانجي، ط1، دار الانتشار العربي ، بيروت ، لبنان ، 2009م.
66. عبد الكريم سروش ،العقل والحرية ، تر: أحمد القبانجي، ط1، دار منشورات الحمل بيروت وبغداد ، بيروت ، 2009م.
67. عبدالله خريجي، علم الإجتماع الديني ، ط2 دار رمثا نجدة السعودية ، 1990
68. علي عباس الموسوي ،قراءات نقدية في تحديد الفكر الديني ، ط1، دار الهادي للطباعة والنشر ، بيروت لبنان، 2002م.
69. غسان السيد ، النص الأدبي بين المبدع والقارئ ، المجلة الثقافية ، عمان ، العدد 43 ، 1988م.
70. فلسفة الدين ، مجموعة مؤلفين ، مشرف علي عبود المحمداوي ، ط1 ، منشورات الاختلاف وآخرين ، 2012 م.
71. القرضاوي الدين والسياسة ،

72. كامل الهاشمي، دراسات نقدية في الفكر العربي المعاصر، ط1، مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر، دط، 1416 هـ .
73. مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، ترجمة عبد الصبور شاهين، دار الفكر، دمشق.
74. -مجموعة من المفكرين، الفكر الديني وتحديات الحداثة، تعريب أحمد القباجي، دار الانتشار العربي، الطبعة الأولى، 2009
75. محمد إقبال، تجديد التفكير الديني في الاسلام. ترجمة: عباس محمود. القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1968م
76. محمد السيد سعيد، في رؤى مغايرة" ملف ايران ما بعد الاسلامية"، منشورات مركز القاهرة لدراسات حقوق الانسان"، 1999
77. محمد الغزالي، ليس من الإسلام، مكتبة وهبة، ط6، القاهرة، 1993
78. محمد رضا وصفي، الفكر الإسلامي المعاصر في ايران . جدليات التقليد والتجديد ، ص 294، دار الجديد، بيروت.
79. محمد عبد الله دراز، الدين بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان، الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، 1990.
80. محمد عمارة، النص الإسلامي بين الاجتهاد والجمود والتاريخية، ط1، دار الفكر المعاصر . بيروت . لبنان، دار الفكر . دمشق . سورية، 1419 هـ . 1998م.
81. محمد كمال إبراهيم جعفر، في الدين المقارن، دط، دار الكتب، الجامعية، القاهرة، دت.
82. محمد مجتهد شبستري، قراءة بشرية للدين، تر: أحمد قانجي، ط1، منشورات الجمل بيروت، 2009 .
83. محمد مجتهد شبستري، مدخل إلى علم الكلام الجديد-سلسلة قضايا إسلامية-، ط1، دار الهادي، بيروت، 1421هـ-2000م.
84. محمد محمود كالو، دط، القراءات المعاصرة للقرآن الكريم في ضوء ضوابط التفسير، دت.

85. محمد مشبال، الأثر الجمالي في النظرية البلاغية عند عبد القاهر الجرجاني. مجلة دراسات سيميائية أدبية. ع.6. 1992
86. ميشال مسلان، علم الأديان مساهمة في التأسيس، ط1، كلمة والمركز الثقافي العربي، أبوظبي الامارات العربية المتحدة 2009
87. هانس كينغ، مشروع أخلاقي عالمي، ترجمة جوزيف معلوف وأورسولا عساف، ط1، المكتبة البولسية، لبنان، 1998م.
88. ولاء وكيللي، الحوار حول الدين و السياسة في إيران: الفكر السياسي لعبدالكريم سروش"، ترجمة حسن أوريد، منشورات الفنك.
89. وليام جيمس، بعض مشكلات الفلسفة، تر: محمد فتحي الشنيطى، دط، دار: المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، مصر، 1962م.
90. ويليام جيمس ديورانت، قصة الحضارة، ترجمة: الدكتور زكي نجيب محمود وآخرين، دط، دار الجيل، بيروت - لبنان، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس، 1408 هـ - 1988 م.
91. يمى طريف الخولي، فلسفة العلم في القرن العشرين، سلسلة عالم المعرفة، ديسمبر 2000م
92. يوسف الكلام، تاريخ و عقائد الكتاب المقدس بين إشكالية التقنين والتقنين و التقديس، ط1، دار صفحات للدراسة و النشر، 2009م.
93. يوسف شلحت، نحو نظرية جديدة في علم الاجتماع الديني، ط1، دار الفارابي، بيروت، 2003.

المصادر والمراجع الأجنبية:

1. Maxime Rodinson L Islam Politique et Croyance. Librairie Artheme Fayard.1993
2. PHILOSOPHIE DE L'EXPÉRIENCE, William James , Traduit de l'Anglais par E. Brun et M. Paris. Titre

- original : *A Pluralistic Universe*. Paris : Ernest Flammarion Éditeur, 1910.
3. Pierre Chavot . Le Dictionnaire De Dieu .Italie Editions de La Martiniere.
 4. pierre de Tartas ,la bible de Jerusalem ,introduction de pierre Benoit ,Panagiotis Bratsiotis ,George Casalis ,rabin André Zaoui, Richard Dupuy,Paris édition Rombaldi ;1971,Tome1,p :15.
 5. Professor John Hick, An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent, Palgrave Macmillan; 2nd Edition edition (11 Oct 2004)
 6. The New Frontier of Religion and Science: Religious Experience, Neuroscience and the Transcendent, John Hick. Palgrave Macmillan (9 April 2010)
 7. *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature* by William James, The Electronic Classics Series, Jim Manis, Editor, PSU-Hazleton, Hazleton.

المجلات والدوريات والرسائل الجامعية

1. أحمد قعلول ،الدين في القرآن ،مجلة أقلام أونلاين ،العدد الثاني والعشرون ،السنة السادسة /جوان -جويلية 2008
2. إشكالية تاريخية النص الديني في الخطاب الحداثي العربي المعاصر للدكتور المرزوق العمري،رسالة دكتوراة ،منشورة

3. أنس بن محمود فجال ، الإحالة وأثرها في تماسك النص في القصص القرآني ، ص 13 . رسالة دكتوراه ، جامعة صنعاء ، 2009 م.
4. الدكتور عبد القادر سلامي، تحليل الخطاب.. مقدمة للقارئ العربي، 17 تشرين الأول (أكتوبر) 2008 .
5. رشيد بن حدو : القوام الإستمولوجي لجمالية التلقي ، مجلة علامات في النقد ، مجلد 9 ، ج36.
6. رقية طه جابر العلواني قراءة في ضوابط التأويل وأبعادها المنهجية في الدراسات القرآنية المعاصرة بحث ألقى في ندوة دراسة التطورات الحديثة في الدراسات القرآنية المعاصرة بيروت 11-12 شباط 2006م.
7. شبايكي الجمعي، أثر الواقع الاجتماعي في تفسير القرآن في العصر الحديث -تفسير المنار نمودجا-، أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراة علوم في التفسير وعلوم القرآن 'جامعة الأمير عبد القادر ،قسنطينة ،الجزائر ،غير منشورة، 2009-2010.
8. عالم الفكر ،العدد 4 المجلد 41 أبريل ،المجلس الوطني للثقافة والفنون والادب، يونيو 2013
9. عبد الله حسن زروق ، مناهج الدراسات الفلسفية في الفكر الغربي،،أسلمة المعرفة، مرجع سابق ، العدد 14 .
10. عقيل رزاق نعمان السلطاني -مفهوم النص عند الأصوليين مع التطبيقات الفقهية ،أطروحة مقدمة لنيل درجة الدكتوراة في العلوم الاسلامية ،جامعة الكوفة ،العراق، 2010،.
11. غسان السيد ، النص الأدبي بين المبدع والقارئ ، المجلة الثقافية ، عمان ، العدد 43 ، 1988 م .
12. -مجلة "البصائر" العدد (40)، السنة 18 - 1428هـ/ 2007م
13. -مجلة قضايا إسلامية معاصرة، السنة الثانية عشر، العدد 35/36، ربيع وشتاء 2008

14. - مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العدد18، سنة 2002
15. مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العددان 24 . 25، صيف وخريف 2003 م . 1424 هـ ، مقال للاستاذ علي حرب، تحت عنوان: عبدالكريم سروش ونقد المعرفة الدينية.
16. محمد تقي مصباح اليزدي، منطق الفهم القرآني، قراءة في أساسيات تفسير النص الديني، مجلة نصوص معاصرة، العدد 4، 2005
17. نعيمة إدريس: أزمة المسيحية بين النقد التاريخي و التطور العلمي ، رسالة دكتوراه منشورة، جامعة منتوري، قسنطينة، الجزائر 2008/2007 م .

القواميس والموسوعات

1. J.Dubois, et all, Dictionnaire de Linguistiques, ed.Larousse, Paris- 1972. France.
2. Gérard Durozoi-André Roussel-DICTIONNAIRE de philosophie,Nathan. Imprime en France par I.M.E 2003
3. - الراغب الأصفهاني ، مفردات ألفاظ القرآن الكريم. ط. دار القلم . الدار الشامية، دمشق، الأولى، 1412هـ- 1992م.
4. الأب صبحي حموي اليسوعي ،المعجم الايمان المسيحي ،ط1 ،، دار المشرق ،بيروت ،لبنان1994.
5. ابن منظور، لسان العرب، بيروت: دار الجليل ودار لسان العرب 1988.
6. أبي الحسن أحمد بن الفارس ،معجم مقاييس اللغة ،تح:عبد السلام محمد هارون، ج2 ،دار الفكر 1978م
7. -الجرجاني، التعريفات، تحقيق إبراهيم الأبياري،بيروت: دار الكتاب العربي،2002.
8. بطرس عبد الملك وآخرون، قاموس الكتاب المقدس،القاهرة: دار الثقافة،1995
9. بطرس عبد الملك وآخرون، قاموس الكتابالمقدس،القاهرة: دار الثقافة،1995
10. جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، جزء الأول، دط، بيروت، 1982

11. حازم على كمال الدين ،معجم مفردات المشترك السامي في اللغة العربية ،مكتبة الأداب ،ط1 ،القاهرة
12. القاموس الموسوعي لعلوم اللغة، لديكرو وتودوروف، باريز، سوي 1972
13. -لابلاند أندرية، موسوعة لابلاند الفلسفية ،ط2 ،الجزء الثاني ،منشورات عويدات ،بيروت ن 2001
14. محمد بن مكرم بن منظور ، لسان العرب، دار: المعارف ،نحقيق: عبد الله على الكبير وآخرون ،مج 3 ،ج 17 ،القاهرة.
15. محمد محمد داود ،معجم الفروق الدلالية في القرآن الكريم ،دار غريب للطباعة والنشر ،القاهرة ،مصر 2008
16. محمد مرتضى الحسيني الزبيدي، العروس من جواهر القاموس، تحقيق: عبد الكريم العزباوي ، ،ج35، ط1 ، مطبعة حكومة الكويت 2001
17. المعجم الوسيط ،إبراهيم مصطفى / أحمد الزيات / حامد عبد القادر / محمد النجار، مجمع اللغة العربية بالقاهرة، دط، دار: الدعوة، ج: 2.
18. معجم الفروق اللغوية ،أبو هلال العسكري ،
19. معجم اللغة العربية المعاصرة، أحمد مختار عبد الحميد عمر، الأولى، عالم الكتب، 1429 هـ - 2008 م

المواقع الإلكترونية

1. Abdulkarim Soroush Official Website: <http://www.dr.soroush.com>
2. . مقالة ،رشيد سعدي، باحث في الإصلاح الديني في الإسلام والأديان المقارنة، المركز الجهوي لمهن التربية و التكوين ، وجدة، المغرب 2013، 09، 10 ،
[/http://www.mominoun.com/arabic](http://www.mominoun.com/arabic)
3. مفهوم النص في المدونة النقدية العربية، ملفوف صالح الدين،
www.manifest.unir.ourgladz
4. المنهاج - العدد 3 2، تفسير النصوص المقدسة في قراءتين ؛ دراسة في «الهرمينوطيقيا» المعاصرة .
<http://www.taqrif.info/arabic/index>
5. موقع مجمع الفقه الإسلامي الدولي <http://www.fiqhacademy.org.sa>

6. WWW.ALDHIAA.COM- الشيخ جرادي شفيق ، ا شكالية لعلاقة بين المنهج والنص الديني
7. موقع التربية والتعليم الايراني
http : llwww,iranemen.com.ye/ieducate.-
8. أحمد الخاني : أشهر المناهج النقدية المعاصرة في الغرب ، 18/03/2013 ، 04 : 11 ، 15/05/2003 ، www.alukah.net .
9. الموقع الرسمي لحيدر حب الله www.hobbollah.com 2011-09-29
10. "Les classiques des sciences sociales" Une bibliothèque numérique fondée et dirigée par Jean-Marie Tremblay, professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi Site web: <http://classiques.uqac.ca/>
11. <http://ar.wikipedia.org/wiki>
12. الموسوعة العربية بتاريخ <http://www.arab-ency.com/> 2014/09/08 11.55
13. قاموس الكتاب المقدس | دائرة المعارف الكتابية المسيحية 2014/11/14 على ساعة 17:56 - <http://st-takla.org/Full-Free>
14. في يوم 2014/11/22 على ساعة <http://www.albishara.org/> الموسوعة المسيحية العربية الالكترونية 07:51
15. موقع رهبانية الديرين 2014/11/14 على ساعة 17:12 .
<http://www.msgchp.com/general/>
16. <http://www.maaber.org> الساعة 16:17 2014/11/14
The Blackwell Encyclopedia of Sociology (2007), Sacred by *Stephen Hunt*, Eclipse of Sacred by *Sabino Acquaviva*.. ترجمة: ريم النبواني.
17. <http://static.rnw.nl/migratie/www.rnw.nl/hunaamst> .
/erdam/dialoguecultures .مجلة زمزم الهولندية

فهرس الموضوعات

الموضوع	الصفحة
■ المقدمة..... أ	
الفصل التمهيدي: ضبط المصطلحات وتحديد المفاهيم	
I المبحث الأول: مفهوم الدين والنصوص الدينية المقدسة..... 13	
1. المطلب الأول: مفهوم الدين لغة واصطلاحاً..... 13	
أ) الفرع الأول: لغة..... 13	
ب) الفرع الثاني: اصطلاحاً..... 23	
2. المطلب الثاني: مفهوم الدين في النصوص المقدسة..... 34	
أ) الفرع الأول: مفهوم النصوص الدينية المقدسة..... 36	
ب) الفرع الثاني: مفهوم الدين في النصوص المقدسة..... 62	
II المبحث الثاني: القراءات المعاصرة..... 66	
1. المطلب الأول: مفهوم القراءات المعاصرة..... 66	
أ) الفرع الأول: مفهوم القراءات لغة واصطلاحاً..... 66	
ب) الفرع الثاني: مفهوم المعاصرة..... 64	
2. المطلب الثاني: مفهوم القراءة في النصوص الدينية المقدسة..... 66	
أ) الفرع الأول: مفهوم القراءة في القرآن..... 66	
ب) الفرع الثاني: القراءة في الكتاب المقدس..... 68	
الفصل الأول: ظاهرة القراءات المعاصرة للنصوص المقدسة	
I المبحث الأول: الخلفية التاريخية للنشأة والقراءات و تطورها..... 81	

1. المطلب الأول : عوامل ظهور القراءات المعاصرة للنصوص المقدسة 81
- أ) فرع الأول : عوامل ظهور القراءة المعاصرة للكتاب المقدس..... 81
- ب) فرع الثاني :- عوامل ظهور القراءة المعاصرة للنص القرآني..... 87
2. المطلب الثاني: الخلفية التاريخية لنظرية القراءة في الفكر الغربي وعلاقتها بنظرية التلقي. 98
- أ) فرع الاول : لمحة عن تطور نظرية القراءة في الفكر الغربي..... 98
- ب) الفرع الثاني :- امتداد نظرية التلقي في العالم الاسلامي..... 104
- (II) المبحث الثاني: القراءات المعاصرة للنص المقدس في أدبيات الفكر الاسلامي..... 107
1. المطلب الأول: موقف الفكر الاسلامي المعاصر من القراءات للنص القرآني بالبراديغم الغربي..... 107
- أ) الفرع الأول: اتجاهات التعامل مع الفكر الغربي..... 107
- ب) الفرع الثاني: اتجاهات الفكر المعاصر في إيران..... 115
2. المطلب الثاني: أهم القراءات التي طُرِحَت لقراءة النص الديني في المحيط الثقافي العربي والاسلامي..... 127
- أ) الفرع الأول: أهم القراءات..... 127
- ب) الفرع الثاني : عبد الكريم سروش..... 139

الفصل الثاني : عوامل ظهور قراءة سروش وموقعها في الفكر المعاصر

- (I) المبحث الأول: عوامل ظهور قراءة سروش..... 149
1. المطلب الأول: أهم السياقات التي ساهمت في ظهور قراءة سروش 149
- أ) الفرع الأول :الواقع السياسي والتعليمي الايراني..... 149
- ب) الفرع الثاني: تأثير سروش بالبراديغم الغربي 167

2. المطلب الثاني: موقع قراءة سروش في الفكر الاسلامي واليران.....174

أ) الفرع الأول: موقع قراءة سروش في الفكر الاسلامي.....174

ب) الفرع الثاني: موقع قراءة سروش في الفكر اليراني.....173

(II) المبحث الثاني: موقف سروش من الدين و المفاهيم الكلاسيكية والحديثة.....182

1. المطلب الأول: موقفه من الدين و المفاهيم الكلاسيكية.....182

2. المطلب الثاني: موقف سروش من المفاهيم الحديثة.....210

الفصل الثالث: نقد القراءة السروشية للدين

(I) المبحث الأول: نقد مصادر سروش المعرفية.....219

1. المطلب الأول: أهم نظريات سروش وجدورها المعرفية.....219

أ) الفرع الأول: مبادئ نظريات سروش.....216

ب) الفرع الثاني: جدور أفكار سروش.....228

2. المطلب الثاني: المرتكزات المعرفية لنظرية سروش.....234

أ) الفرع الأول: المرتكزات المعرفية المستمدة من التراث الاسلامي.....234

ب) الفرع الثاني: المرتكزات المعرفية المستمدة من البراديغم المعرفي

الغربي.....240

(II) المبحث الثاني: الاضافات التي قدمتها القراءات عامة و قراءة سروش خاصة.....268

1. المطلب الأول: اثار الاشكالات المعرفية للمنظومة الدينية.....268

أ) الفرع الأول: اشكالات معرفية.....268

ب) الفرع الثاني: قراءة النص بين القدماء والمعاصرين وأهم الاضافات...27

2. المطلب الثاني: موقف المنظومة الدينية الرسمية من القراءات.....282

أ) الفرع الأول: رد المجمع الفقهي على القراء.....282

ب) الفرع الثاني: ضوابط القراءة للنص القرآني.....283

293.....الخاتمة. ■

الفهارس

1. فهرس الآيات القرآنية.....301

- 305..... 2. فهرس فقرات الكتاب المقدس
- 309..... 3. فهرس الأحاديث
- 310..... 4. فهرس المصطلحات
- 314..... 5. فهرس الأعلام

قائمة المصادر والمراجع

- 315..... 1. الكتب المقدسة
- 315..... (أ) القرآن الكريم-رواية حفص
- 315..... (ب) الكتاب المقدس النسخة الكاثوليكية
- 315..... 2. كتب الحديث
- 315..... 3. التفاسير
- 315..... 4. المصادر و المراجع العربية
- 322..... 5. المصادر و المراجع الأجنبية
- 323..... 6. المجلات و الدوريات و الرسائل الجامعية
- 325..... 7. القواميس و الموسوعات
- 326..... 8. المواقع الإلكترونية
- 328..... ■ فهرس الموضوعات
- 332..... ■ ملخص البحث
- 336..... ■ *RESEARCH SUMMARY*

ملخص البحث

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات والصلاة والسلام على أشرف المرسلين

أطروحة مقدّمة لنيل درجة الماجستير في مقارن الأديان معنونة بـ: "القراءات المعاصرة للدين عبد الكريم سروش - نموذجاً-".

حيث اشتملت على مقدمة وفصل تمهيدي وثلاث فصول وخاتمة وفهارس وملخص ملخص مختصر للبحث .

أمّا المقدمة فقد اشتملت على تقديم الموضوع وأهميته، إشكالية البحث، وأسباب اختيار مختصرة الموضوع، الدراسات السابقة، الصعوبات التي تعرضت لها، منهج البحث مع خطة البحث. وخصصنا الفصل التمهيدي لضبط المصطلحات الواردة في العنوان وبعض المفردات ذات صلة بالموضوع كالنص والقداسة وقد اعتمدت فيه كثيراً على المراجع اللغوية والقواميس المختلفة. أمّا الفصل الأول فقد تناولت فيه ظاهرة القراءات المعاصرة من خلال الحفر التاريخي لإبراز أسباب وعوامل ظهورها حيث تطرقت للعلاقة بينها وبين مدرسة كوستانس الفلسفية خاصة نظرية التلقي لهذه الأخيرة، كما تعرضت فيه لا إبراز القراءات الإسلامية المعاصرة للنص الديني من خلال عرض مختصر لقراءة أهم المفكرين المعاصرين كناصر حامد أبو زيد ومحمد أركون، محمد مجتهد الشيبستري .

وجاء الفصل الثاني ليتناول أهم السياقات الخارجية التي أثرت في فكر سروش وجعلته يُقدم على مشروع نقدي يركز فيه على إعادة قراءة نص كظاهرة بشرية بآليات أحدث المعارف التي أنتجتها الفلسفة الحديثة، و هذا من خلال عرض السياق السياسي " لنظام الحكم"، والتعليمي " لنظام التعليم بالحوزة العلمية" ؛ مركز تكوين الآيات حراس النظام الإيراني ، لما له تأثير على عوامل ظهور وتطور القراءات المعاصرة للدين في هذه الاخيرة.

وأخيراً الفصل الثالث فجعلته لنقد القراءة السروشية من خلال إبراز المرتكزات المعرفية التي اعتمد عليها كمصادر للمشروع النقدي وقسمتها لمرتكزات معرفية اسلامية وأخرى غربية تعتمد على

مناهج متنوعة تعتبر آخر ما توصل لها العقل الغربي في دراسة للظواهر الانسانية حيث قمت بإبرازها وبيان أهمها كالهيرمنيوطيقا - منهج فلسفة الدين و المنهج الإبستمولوجي و المنهج النفسي متمثل في التجربة الدينية ، كما حاولت تتبع جذور أفكاره التي جاء بها .

أما أهم النتائج التي توصلت إليها في هذا البحث فنجملها:

- توصلنا للاختلاف الكبير بين المفاهيم الاسلامية والغربية ومسار تكوينها، وكذا هناك بعض المعطيات خاطئة يتم تناولها كأشياء مسلمة، كمسألة استراد المفاهيم العربية الاسلامية من بيئة غير عربية كما حدث مع لفظة الدين وبيننا أصالتها، كأصالة الدين الاسلامي .
أما على مستوى مفهوم "القرآن-الكتاب" فيكمن الاختلاف بين مسار تكون مفهوم الكتاب والقرآن، فبينما يرجع تكون الكتاب المقدس للنص "texte" النسيج"، يرجع القرآن للجمع، وهذا راجع للاختلاف بين المنظومتين الدينيتين الاسلامية والمسيحية، في حين تبحث المنظومة الدينية الغربية عن نص موحد، تبحث المنظومة الاسلامية عن قراءة موحدة، فمشكل المنظومة الدينية الغربية أن لديهم نصوص كثيرة والمنظومة الاسلامية لديهم قراءات كثيرة.

- الاختلاف في المفاهيم بين المنظومتين الاسلامية والغربية يخضع للاختلاف في مسار نشأة وتطور الجهاز المفاهيمي لكيلا المنظومتين، حيث لعب الواقع الاجتماعي والسياسي والتاريخي دور كبير في تكوينها، وهذا ما يجعل اسقاطات بعض المفكرين للمفاهيم الغربية على المنظومة الاسلامية، منهج غير علمي هذا من جهة ومن جهة أخرى، المنهج المعاصر يدعوا لفهم الظاهرة حتى نستطيع الإمام بكل أبعادها ومن ثمة الخروج بقراءة تفسيرية، تهدف لتحكم في الظاهرة و التنبؤ بكل ما يحيط بها والعكس سيؤدي الى سوء فهم الظاهرة وعدم التحكم فيها .

- الاختلاف في سبب ظهور القراءات المعاصرة، كان سبب ظهورها في الغرب يرجع الى استبداد ظومة الحاكمة؛ و التي كانت تستمد مرجعياتها من المنظومة الدينية "الكنسية". حيث قامت باضطهاد العلماء والمفكرين في الغرب. فالصراع بين العلم والدين هو ساحة المعركة بين رجال الدين و العلماء.

- ظهور حركة القراءات المعاصرة في العالم الإسلامي كانت البذرة الأولى لها، نتيجة التخلف عن الركب الحضاري الذي كانت الامة الاسلامية رائدة فيه قبل الاستعمار، فالالتجاه نحو النص الديني هو من أجل الاحياء، وكان الاعتماد على المناهج الغربية و التي جاءت لضرب مصداقية كتاب المقدس كوسيلة للضرب الكنيسة، وهذا إم عن جهل للمسار تكونها أو عن علم، المهم فمعظم من تبني البراديغم الغربي في الاحياء، قد استعمل وسيلة التي استعملها أعداء الكنيسة للإطاحة بمكانتها.

- إنَّ القراءات تتبنى القراءة البشرية للنص. تهتم بالقارئ على حساب المؤلف والنص، وفق نظرية تزعم أن النصّ تابع للقارئ، فهو من يعيد إحيائه وكلما كان القارئ واسع المعرفة، كلما كانت القراءة منتجة، فالقراءة تختلف باختلاف المحتوى المعرفي.

- أهمية الاعتقاد بالمصدرية المتعالية للعمل أو الموضوع وتأثيرها على الفهم، مهما كانت الوسيلة المستعملة في الفهم حيث لا توجد قراءة بريئة، لأنها دائما تكون مسبقة بقبليات وهذه الأخيرة هي من تحدد القراءة، و قد تؤدي إلى تشويه الموضوع المراد قراءته من اجل إثبات الخلفية الفكرية التي يؤمن بها القارئ.

- سروش اعتبر من دعاة إعادة النظر في المنظومة المعرفية الدينية الشيعية خاصة و يدعوا الى اطلاق الحريات و خاصة حرية الفكر والقراءة الدينية وعدم اقتصرها على رجال الدين .

- كان هدف سروش من تعرضه للدين هو نقد الفهم السائد لذا رجال الدين المحافظين الإيرانيين المتحكمين في زمام نظام الحكم في ايران والمضيقين على الفكر الليبرالي وينادي بضرورة التفتح على المعارف الغربية والأخذ منها، بدعوة انتهاء عهد الفكر الاسطوري و أنَّ المعارف الغربية آخر ما وصل اليه العقل العلمي المستند على حقائق ومنهج يحترم العقل وينبذ الخرافة.

- قدم سروش تفسير للتجربة النبوية على أنَّها تجربة خاصة بالنبى، وتكمن الخصوصية بأنَّ النبي حصل له وعي بتلك التجربة .

.....
-سروش لا ينفي وجود الحقيقة الدينية ولا صراط مستقيم واحد بل هناك صراطات

مستقيمة عديدة ويمكن إجازتها في مقولة " الطرائق إلى الخالق بعدد معارف الخلائق " .

■ فالنص القرآني عند سروش هي مرآة عاكسة للوعي في مجال الخبرة الدينية .

■ كان النبي -صلى الله عليه وسلم - بالنسبة له إنسان، صاغ تجربته مع المتعالي.

وفي الأخير نسأل الله القبول حيث يظل هذا البحث قراءتي المتواضعة و يحتاج للمزيد من البحث

، خاصة في الجانب الأخلاقي لما له تأثير كبير على الحداثة المعاصرة ، ولكن ادعو الله أن أكون قد

وفقت في تقديم الرؤية الكلية للقراءات المعاصرة للدين بشكل عام وقراءة سروش بشكل خاص .

و الله الموفق والهادي للصرط المستقيم

RESEARCH SUMMARY

Thank God whom with his gift good is accomplished, pray and peace be upon Mohamed.

This thesis is written in order to achieve master degree in comparative between religions entitled “ Contemporary Readings of Religion, Abdolkarim Soroush as a model. It contained an introduction, a preliminary chapter, three other chapters, a conclusion, indexes, and a research summary. The introduction included a presentation of the subject, its importance, the problematic of the research, the reasons why I choose it, previous studies, the difficulties I faced with the methodology and the outline of the research. I devoted the preliminary chapter to explain the words within the title and those related to the subject like the text and holiness using linguistic references and different dictionaries.

However, in the first chapter I discussed the contemporary readings through the historical digging; to show both reasons and factors behind this phenomenon where I shed some light on its relation with Constance’s philosophical school, especially its reception theory. Also I talked about the significant contemporary Islamic readings of the religious text showing the explication of the modern pioneers such as: Nasr Hamid Abu Zayd, Mohamed Arkoun and Mohamed Mojtabid Achabistri.

The second chapter includes the main external contexts that influences Soroush’s mind pushing him to make a critical project. It focuses on rereading the text as a human phenomenon with the methods of the latest knowledge made by philosophical production. This will be by displaying the political context’ the regime’, the educational context because it has a great influence on the factors of the appearance and the development of the contemporary readings of religion in Iran.

Finally, the third chapter was to criticize the Soroushian reading by demonstrating the cognitive foundations that he used as resources of his critical project. I divided them into Islamic and western cognitive resources that rely on different approaches known as the latest achievements of the Western mind in the field of human phenomena. I have clearly demonstrated them showing the most important ones such as: Hermeneutic

approach, Epistemological approach, Psychological approach represented in his religious experience, also I tried to trace the origins of his ideas.

From this research we conclude :

-We conclude the huge difference between western and Islamic concepts and their formation path. Some wrong data were taken for granted like the issue of taking the Arabic Islamic concepts from a non-Islamic environment such as the word 'religion'. We have clearly shown its authenticity as well as the Islamic religion.

-However, for the concepts of 'Quran-bible', the variation is spotted in their path of formation. Concerning the bible, it is from the tissue 'text' whereas for Quran, it is due to the collecting, because of the variation between the religious systems 'Islam, Christianity'. While Western religious system is looking for a consolidated text, searching for a unified system is the aim of Islamic Reading. Thus, the problem is that western system has many texts while the Islamic one has many readings.

- The difference in perceptions between the two religious systems is due to their different emergence paths and the evolution of their conceptual device. Social, political and historical matters had a great role in the composition. This made some -of the western thinker's projections- unscientific approaches. On the other hand, contemporary approach calls for understanding the phenomenon, so we can have a complete knowledge then conclude with an explanatory reading which aims to control the phenomenon and predict all its dimensions. Conversely, we will misunderstand the phenomenon and lose control.

-the difference in reasons of the appearance of contemporary was because of the tyranny of the rulers in the West who derived their authority from the Church. They oppressed scientists and thinkers because the conflict between science and religion is a battlefield between the clerics and scholars.

-The emergence of contemporary readings movement in the Muslim world was the first seed as a result of their civil retardation knowing that they were its leaders before colonialism. So, heading to the religious text was for the renovation. The same Western means that were used to strike the credibility of the Bible were used against the Church whether knowing their path of formation or not. In any case, whoever adopted the Western paradigm- in renovation – depended on the same ways that were used by the Church's enemies to take it down.

- The readings adopt the 'Human reading of the text'. They prioritize the reader on both text and author according to a theory that claims that the text is dependent to the reader. Thus, He is the one who renovates the text and the

more the reader has a broad knowledge, the more the reading is productive since reading varies according to the cognitive content.

- The importance of belief in transcendent source of the work and the subject and its influence on comprehension no matter what method is used. There is no innocent reading because it is always preceded by backgrounds which define it. Also, they may lead to the distortion of the intended subject in order to prove the intellectual background of the reader.

-Soroush was considered a proponent of the reconsideration of the Shiite religious cognitive system. He calls for freedom, particularly the freedom of thought and religious reading not restricting it to clergy.

- By dealing with religion, Soroush's objective was to criticise the common knowledge of the conservative Iranian clerics who control the regime and restrict the liberal thought. He called for the openness and the use of the Western knowledge claiming that the time of the legendary intellect is gone and the western knowledge is the latest achievement of a scientific brain based on both facts and approach that respects the brain and ignores superstition.

- Soroush made an interpretation of the prophetic experience as a private one. The privacy is demonstrated in the awareness of the prophet –Mohamed- of that experience.

- Soroush does not deny the existence of a religious truth or even a straight path but he is saying there are many straight paths. This is clearly shown in his saying: ' by the number of creations, there are paths to the creator'.

- Therefore, the Quranic text for Soroush is the reflective mirror of the awareness in the field of religious experience.
- For him, the Prophet- peace and pray be upon him - was a man who explained his experience with the transcendent.

At last, we ask acceptance from God. This research remains my modest reading and it needs more work especially on the ethical side since it has a huge impact on the contemporary modernisation. I pray that I have been able to provide an overall vision of contemporary readings of religion in general and Soroush's reading in particular.

And God is the guider to the straight path